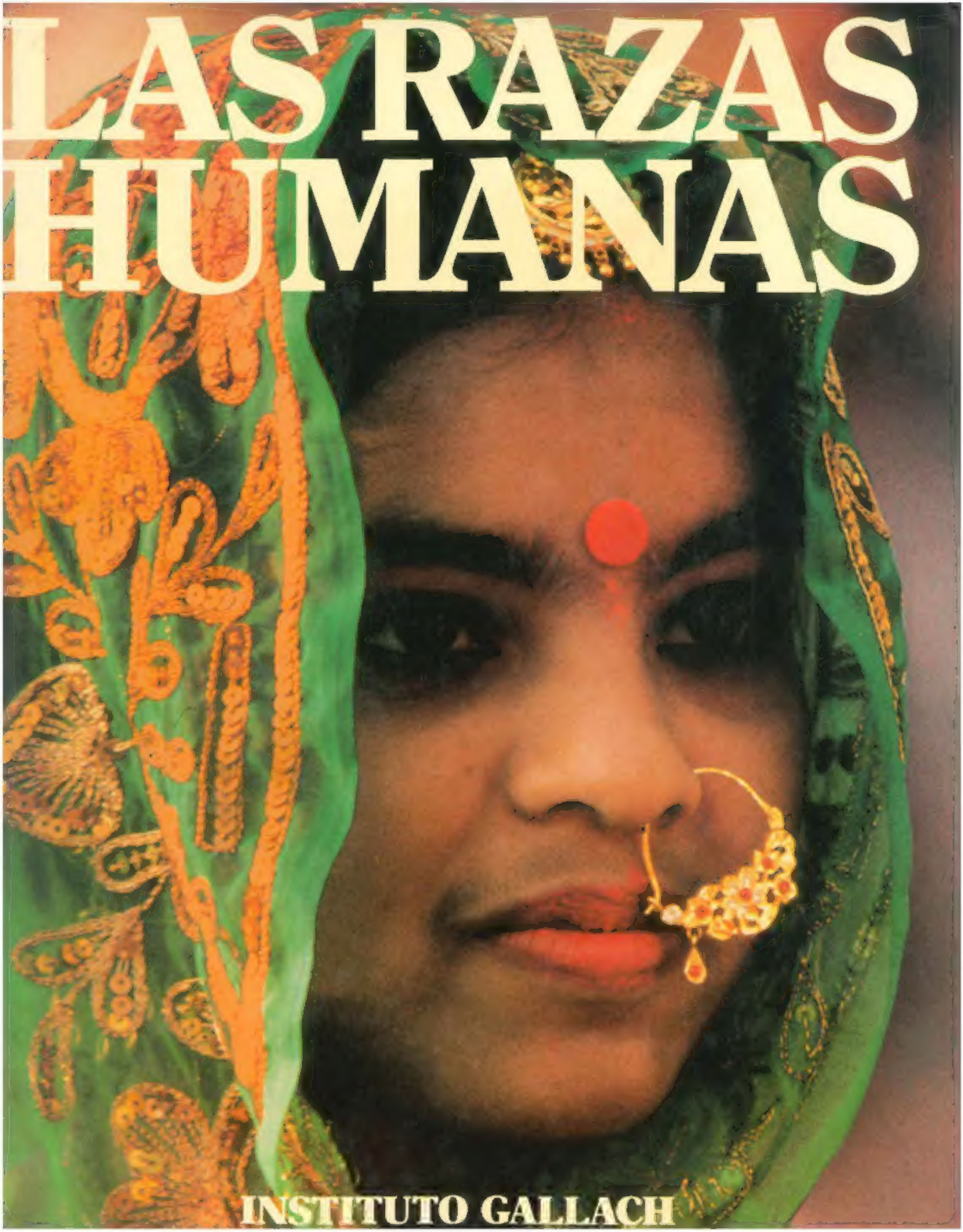
# LAS RAZAS HUMANAS



INSTITUTO GALLACH

# LAS RAZAS HUMANAS

Instituciones Culturales

Es una obra del
GRUPO EDITORIAL OCEANO

**Presidente**
José Lluis Monreal

**Director General**
José M.ª Martí

**Director General de Publicaciones**
Carlos Gispert

**EQUIPO EDITORIAL**

**Dirección**
Carlos Gispert

**Subdirección**
José Gay

**Dirección de la obra y edición**
Josep M.ª Prats

**Edición gráfica**
Mercè Clarós

**Dibujos**
José Colls
Marcel Socías

**Cartografía**
Distrimapas - Telstar
Felipe García
G. Philip & Son, Ltd.

**Dirección Técnica**
Mercè Feliu

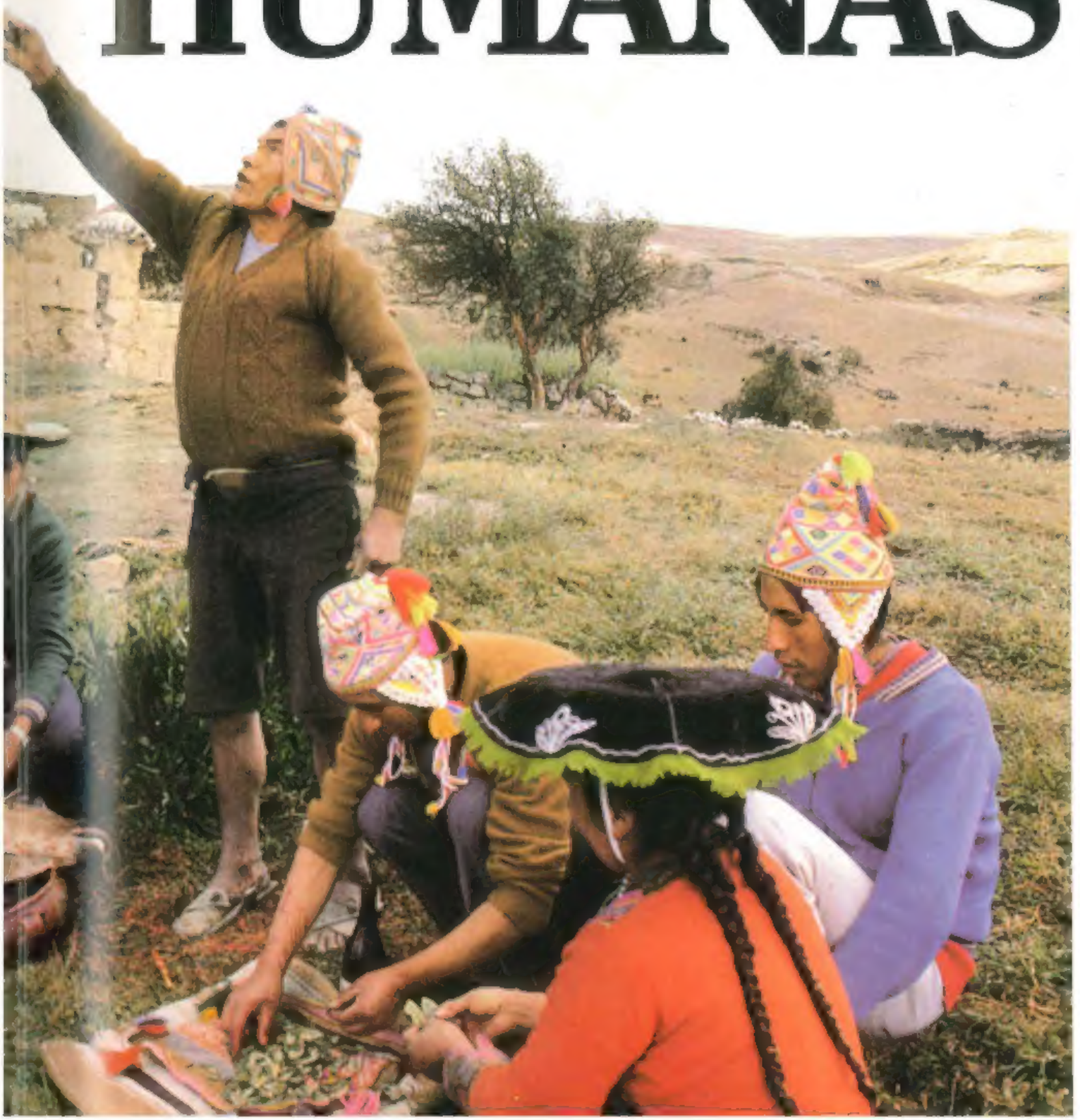
**Dirección de Producción**
José Gay



INSTITUTO GALLACH
DE LIBRERÍA Y EDICIONES

# 6

# LAS RAZAS HUMANAS



## DIRECCIÓN CIENTÍFICA

Juan Frigolé Reixach
*Cátedra de Antropología Cultural*
*Universidad Autónoma*
*de Barcelona*

## COORDINACIÓN GENERAL

Josep Mª Prats
*Licenciado en Filosofía y Letras*

## COLABORACIÓN ESPECIAL

Pedro Bosch Gimpera
*Historiador y arqueólogo*
*Ex profesor de la Universidad*
*Nacional Autónoma de México*
*y de la Escuela Nacional de*
*Antropología (México)*

## EQUIPO CIENTÍFICO

Federico Bardají
*Licenciado en Antropología Cultural*
Andrés Barrera
*Profesor de Antropología Social*
*Universidad Complutense de Madrid*
Oriol Beltrán
*Licenciado en Antropología Cultural*
Jaume Bertranpetit
*Profesor Titular de Antropología*
*Biológica*
*Universidad de Barcelona*
Joan Bestard
*Profesor de Antropología Social*
*Universidad de Barcelona*
Andreu Bover
*Licenciado en Antropología Cultural*
Dolors Comas d'Argemir
*Profesora Titular de Antropología*
*Social*
*Facultad de Filosofía y Letras de*
*Tarragona*
Josep Mª Comelles
*Profesor Titular de Antropología*
*Social*
Jesús Contreras
*Profesor Titular de Antropología*
*Social*
*Universidad de Barcelona*
Jordi Ferrús
*Licenciado en Antropología Cultural*
Aurora González Echevarría
*Profesora Titular de Antropología*
*Social*
*Universidad Autónoma de Barcelona*
Miguel Hernández
*Profesor Titular de Antropología*
*Biológica*
*Universidad de Barcelona*
Carmelo Lisón Tolosana
*Catedrático de Antropología Social*
*Universidad Complutense de Madrid*
Susana Narotzky
*Doctorada de la New School for*
*Social Research (EE.UU.)*
Llorenç Prats
*Profesor de Antropología Social*
*Facultad de Filosofía y Letras de*
*Lérida*
Juanjo Pujadas
*Profesor Titular de Antropología*
*Social*
*Facultad de Filosofía y Letras de*
*Tarragona*
Jordi Roca
*Licenciado en Antropología Cultural*
Rosa Rubio
*Licenciada en Antropología Cultural*
Encarna Sanahuja
*Profesora Titular de Prehistoria*
*Universidad de Barcelona*
Teresa San Román
*Profesora Titular de Antropología*
*Social*
*Universidad Autónoma de Barcelona*
Ramón Valdés
*Catedrático de Antropología Cultural*
*Universidad Autónoma de Barcelona*
Juan Varón
*Licenciado en Antropología Cultural*

## ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS Y EPÍGRAFES

Jordi Gussinyer
*Profesor Titular de la Escuela*
*Nacional de Antropología de México*
Encarna Herreros
*Licenciada en Historia*
*Bibliotecaria del departamento de*
*Antropología Cultural*
*Universidad de Barcelona*
Luis Pancorbo
*Periodista*
Alex Pérez
*Periodista*
Josep Mª Prats
*Licenciado en Filosofía y Letras*
Gonzalo Sanz
*Profesor de Antropología Política*
*Universidad de Barcelona*
Juan Varón
*Licenciado en Antropología Cultural*

Es una obra:
**Océano-Instituto Gallach**



© MCMLXXXV, EDICIONES OCÉANO-ÉXITO, S.A.
© MCMLXXXIX, EDICIONES OCÉANO, S.A.


Paseo de Gracia, 26
Teléfono: (93) 301 01 82*
Télex: 51.735 exit e
Fax: (93) 317 97 01



Reservados todos los derechos.
Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.



IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-7764-371-7 (Obra completa)
ISBN: 84-7764-377-6 (Volumen VI)

Depósito Legal: NA-612-92 (Ab)
Imprime: Gráficas Estella, S.A.
Estella (Navarra)

# SUMARIO


943 **EL CAMBIO CULTURAL**
*por Jesús Contreras*

946 **LAS ACCIONES MILITARES**

946 **La irrupción europea en América**
Los europeos: ¿dioses o bárbaros ambiciosos?
La administración colonial y la desestructuración indígena
Las resistencias

952 **La despoblación tribal**

955 **LA FRONTERA INCONTROLADA**

957 **Comercio colonial**

961 **LAS POLÍTICAS GUBERNAMENTALES Y LOS PROGRAMAS DE DESARROLLO**

965 **Política colonial, independencia, progreso tecnológico, sedentarización y catástrofe ecológica**

969 **La catástrofe**

970 **Conclusión**

972 **INSTITUCIONES CULTURALES**
*por Josep Mª Comelles y Rosa Rubio*

973 **ALIMENTACIÓN**
Alimentación, cultura y sociedad
El mito de la miseria primitiva
Creencias y tabúes alimentarios
Alimentación y cultura en Occidente
Cambios alimentarios en las sociedades europeas

985 **VIVIENDA**
La influencia del clima, los materiales y la tecnología
Los modos de construcción
La vivienda como fenómeno cultural
La diferenciación del espacio doméstico como reflejo de las relaciones sociales
Crecimiento y desarrollo urbano
Los barrios de autoconstrucción del Tercer Mundo: el estudio de un caso
El fenómeno de la urbanización masiva y su impacto sobre la vivienda
Idealización y rehabilitación de la casa rural

1001 **LAS RELACIONES DE PARENTESCO Y EL CICLO VITAL**
*por Aurora González Echevarría y Teresa San Román*

1001 **EL PARENTESCO, LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO**

1001 **La naturaleza del parentesco**

1003 **La prohibición del incesto y el matrimonio**

1010 **La familia**
Unidad doméstica y familia
Clases de familia

1012 **Otros grupos de parientes**
Tipología de grupos de filiación
Los grupos de filiación como grupos segmentarios

1017 **Las alianzas matrimoniales entre grupos**
Sistemas de intercambio directo y asimétrico
Transferencias de bienes con ocasión del matrimonio

1020 **EL CICLO VITAL Y LOS RITOS**
El ciclo de la unidad doméstica
El ciclo de desarrollo de la persona y los ritos de paso
Edad y sexo en el ciclo vital

1029 **ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA**
*por Juanjo Pujadas*

1029 **LENGUAJE HUMANO Y DIVERSIDAD CULTURAL**
La lengua como sistema de símbolos
Diferencias estructurales entre los lenguajes humano y animal
Lengua y visión del mundo
Mensaje y contexto
Lengua y especificidad cultural
Etnociencia y taxonomías populares
Las terminologías culinarias

1045 **CLASIFICACIÓN DE LAS LENGUAS DEL MUNDO**

1065 **EL SISTEMA DE CREENCIAS**
*por Jordi Roca i Girona*

1065 **Antropología religiosa**
Ámbito de la antropología religiosa
El interés por el estudio de la religión: la búsqueda de los orígenes.
Magia, religión y ciencia
Lo sagrado y lo profano

1073 **Las creencias y el mito**
El poder impersonal
Los seres sobrehumanos
Los mitos de los orígenes

1080 **Rituales y prácticas**
Tipología y características generales
Ritos de paso
Ritos de intensificación

1087 **Los especialistas religiosos**
Brujos, chamanes y sacerdotes

El chamanismo
1094 **Conclusiones**
El papel de la religión en la sociedad
Colonialismo y religión

1096 **EL ARTE: ESCULTURA, PINTURA, MÚSICA Y DANZA**
*por Jordi Roca i Girona*
1096 **El arte primitivo**
Funcionalidad del arte primitivo
Los artistas
Los materiales
El estilo
Evolución del arte primitivo
1104 **La escultura**
Las máscaras
1107 **La pintura**
1107 **La música**
1109 **La danza**
1111 **Otras manifestaciones artísticas**
Los adornos
Objetos artísticos
**BIBLIOGRAFIA**


## ARTÍCULOS ESPECIALES


962-963 **Cambio, resistencia y aniquilación**
996-997 **La arquitectura civil maya**

# EL CAMBIO CULTURAL

**El indígena de la península de Guajira (Colombia-Venezuela) y el hombre occidental representan dos formas de civilización contradictorias. A menudo se olvida, al hablar del cambio cultural, que el carácter expansivo de la cultura occidental a lo largo de la historia, no sólo ha transformado, sino que ha desestructurado e incluso a veces provocado la desaparición absoluta de otras culturas.**

La historia de la humanidad acostumbra a ser presentada siempre como una sucesión de cambios o transformaciones más o menos importantes, más o menos decisivas, con más o menos consecuencias imprevistas. En unas ocasiones, se atribuyen a invenciones o descubrimientos (el fuego, la agricultura, la pólvora, la brújula, el vapor, la vacuna antivariólica, la electricidad, la energía nuclear y un innumerable etcétera) y, otras veces, a hechos o acontecimientos sociopolíticos (la caída del Imperio romano, la invasión del Islam, el descubrimiento de América, la Revolución francesa y otro amplio etcétera, que variará según el país que escriba la historia). Pero sean cuales sean las razones —tecnológicas, económicas, políticas o ideológicas—, todos estos cambios se consideran como partes de una única historia, como un solo proceso evolutivo, que afecta a toda la humanidad, una humanidad que, desde este punto de vista, sería también única. En realidad, más que una historia del género humano, ésta sería la historia de Occidente. A otros pueblos o a otras culturas no se los consideraría significativos o relevantes frente a la verdadera historia de la civilización y del «progreso». Otras historias, las historias de otros pueblos, general-

mente las de los *vencidos*, se ignoran o, en el mejor de los casos, se consideran marginales, y prueba de ello sería la subordinación o incluso la desaparición de esas otras culturas o civilizaciones

Dentro de esta perspectiva, un aspecto llama la atención inmediatamente. la cultura «occidental» se ha caracterizado, en relación a otras culturas, por su carácter expansivo Es cierto, sin embargo, que también algunas otras sociedades o pueblos (por ejemplo, y entre otros, los *incas*, los *mongoles*, los *musulmanes*) tuvieron momentos de expansión; pero, por unas u otras razones, éstos fueron limitados en el espacio y en el tiempo En cambio, los estados occidentales se han expandido de manera continuada desde la Edad Media, desde las Cruzadas podría decirse, y no han dejado de hacerlo todavía.

Puede afirmarse que, históricamente, Occidente ha dispuesto siempre de estímulos espirituales o ideológicos para lanzarse a la expansión y para justificarla Sucesivamente, ideas como la de «cristiandad» frente a la de «infieles», que había que convertir o evangelizar, la de «civilización» frente a la de «salvajes», que había que educar o pacificar; o la de «progreso» frente a la de «atraso» que exige modernización, han sido utilizadas no sólo para justificar las empresas militares sobre poblaciones vecinas o más o menos alejadas, sino incluso para suprimir costumbres y autonomías locales dentro de un mismo estado Cuando tenemos en cuenta este proceso de expansión es cuando, además de cambio y transformación, podemos hablar también de *desestructuración* de las culturas. De hecho, la expansión europea, fundamentalmente a partir de mediados del siglo XV, puede considerarse como un proceso que ha conllevado la desestructuración, cuando no la desaparición, de las culturas que chocaban con los «civilizados».

En efecto, como señala Bodley (1975), hoy día se acepta ampliamente que los pueblos conocidos como primitivos han sido drásticamente afectados por la llamada civilización, y que sus pautas culturales y, en algunos casos, los pueblos mismos, han desaparecido a medida que la civilización ha ido avanzando. En principio, este proceso se puede contemplar, desde una perspectiva amplia en el tiempo, como un conflicto entre dos sistemas culturales básicamente incompatibles: tribus y estados. O, en otro sentido, entre sociedades industriales y sociedades no industriales. Bajo cualquiera de los dos puntos de vista, se trata de formas de civilización contradictorias, sobre todo cuando intentan apropiarse de un mismo espacio natural

La humanidad ha tenido una existencia tribal, basada en la caza y la recolección, al menos durante medio millón de años, y sólo en los últimos diez mil años, algunos pueblos han vivido en ciudades o estados. Desde la aparición de la vida urbana y la organización estatal, las culturas primitivas más antiguas se vieron desplazadas gradualmente de las tierras agrícolas más productivas del mundo y fueron relegadas hacia áreas marginales Sin embargo, los pueblos tribales han mantenido durante miles de años un equilibrio dinámico o relación simbiótica con sociedades que habían logrado permanecer dentro de sus propias fronteras ecológicas.

Pero esta situación cambió de forma brusca hace algo más de 500 años, cuando los europeos empezaron a expandirse más allá de las fronteras establecidas, que separaban los pueblos tribales de las sociedades estatales. Incluso, después de dos siglos y medio de expansión europea, de carácter preindustrial, los pueblos tribales parecían todavía seguros y habían logrado preservar sus refugios en áreas económicamente marginales para los europeos; pero la industrialización barrió súbita y rápidamente toda esperanza de supervivencia En efecto, a partir del siglo XVIII, se produce un asalto sin precedentes sobre las sociedades tribales y sus recursos. Este asalto arranca de la revolución industrial en los estados occidentales desarrollados y de la explosión demográfica y del consumo, llamado progreso. Desde entonces, el mundo se ha transformado totalmente las culturas primitivas, autosuficientes, han desaparecido virtualmente y se han materializado de modo repentino situaciones dramáticas de escasez de alimentos y desastres ambientales

A lo largo de este proceso, los pueblos tribales no se han caracterizado porque anhelaran cambiar sus culturas, básicamente satisfactorias, por los dudosos beneficios de la civilización y el progreso. Por lo tanto, debe explicarse cómo fue superada su falta de entusiasmo. Es cierto que un progreso limitado o algunos aspectos del mismo pueden ser asumidos siempre y cuando los pueblos tribales se mantengan básicamente autónomos, como sociedades soberanas y autosuficientes tanto política como económicamente Siendo éste el caso, el problema consistirá en explicar cómo se ha destruido esa

autonomía. En líneas generales, puede decirse que las resistencias tribales han sido debilitadas o rotas mediante tres procesos, que, a su vez, han preparado el camino para transformaciones más profundas y decisivas

1) La fuerza militar
2) La frontera incontrolada.
3) La expansión pacífica del control administrativo-gubernamental.

A continuación, se exponen algunos ejemplos de cada proceso

**Detalle de un mapa de los primeros tiempos de la colonización correspondiente a la zona amazónica de América del Sur, cuyas ilustraciones hablan de sociedades indígenas tribales y de actividades basadas en la caza y la recolección.**

# LAS ACCIONES MILITARES

## LA IRRUPCIÓN EUROPEA EN AMÉRICA

Para la historia occidental, el llamado descubrimiento de América constituye una epopeya con proyección universal

Se considera como la síntesis positiva de un conjunto de fenómenos, que abarca desde los avances científicos (brújula, sextante, cartografía, etc.) hasta el espíritu humanista propio del Renacimiento.

Visto así, el descubrimiento del continente americano se identifica con las gestas de los conquistadores, calificadas como empresas universales de colonización y cristianización.

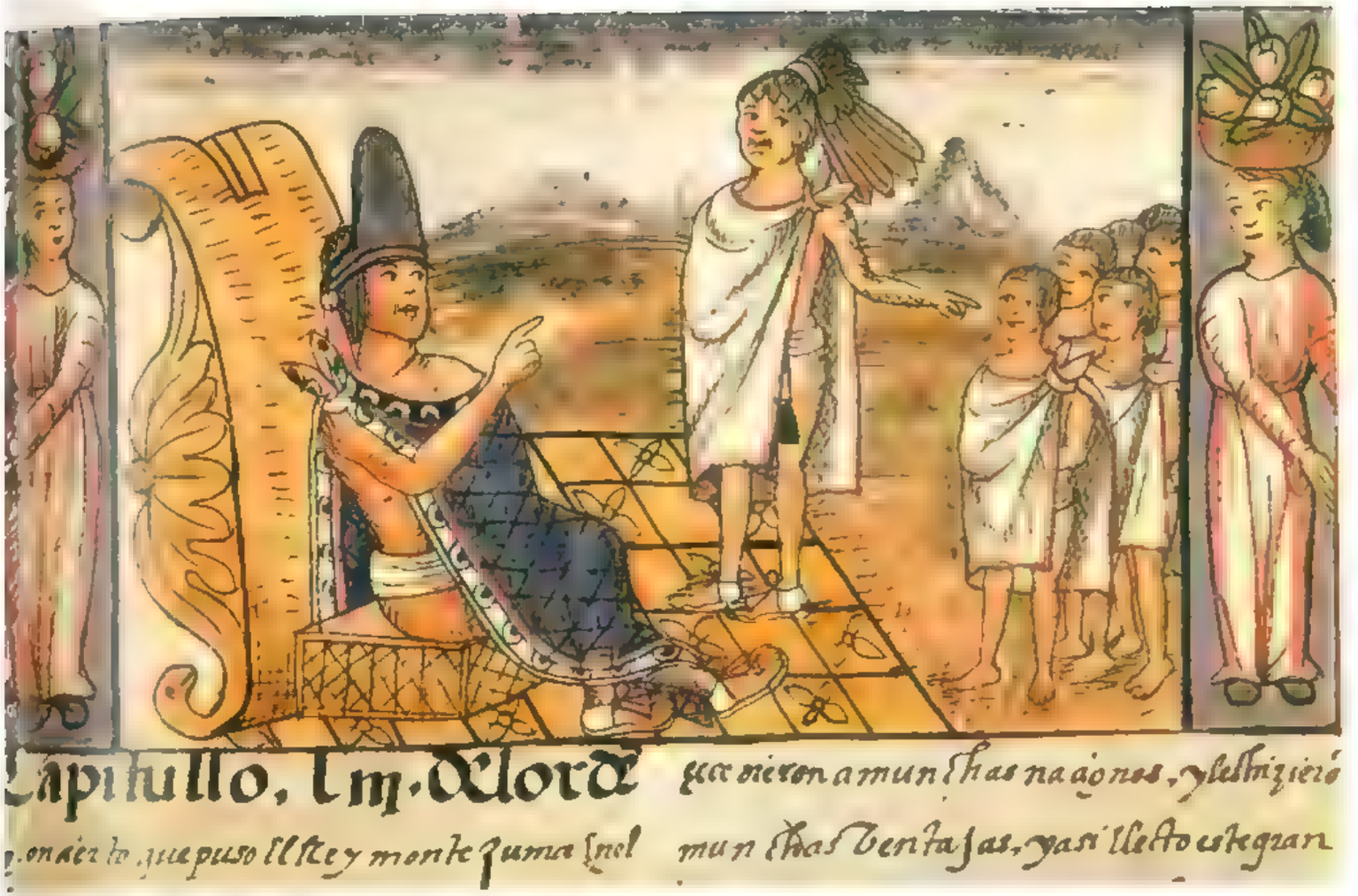
Pero, mientras en la historiografía occidental predomina la exaltación de la epopeya de la conquista, en los documentos elaborados desde la perspectiva indígena, la de los *vencidos*, sobresale el tono de lamentación ante la ruina a que se vieron abocadas sus civilizaciones y el oprobio físico y moral que supuso la invasión europea para todos ellos

### Los europeos: ¿dioses o bárbaros ambiciosos?

En México, así como en Perú y Guatemala, la conquista estuvo precedida por una serie de presagios funestos Tales presagios parecían anunciar que se trataba del momento establecido en sus respectivas tradiciones míticas para el regreso de sus dioses civilizadores, Quetzalcoatl en México o Viracocha en Perú. En efecto, toda América conoce el mito del dios o héroe civilizador, quien, después de reinar benéficamente, enseñando la civilización, desaparece de un modo misterioso prometiendo su retorno. Por todas estas razones, cuando llegaron a Moctezuma las primeras noticias sobre la presencia de seres extraños, envió mensajeros para que le informaran acerca de su naturaleza, pues esos seres habían llegado en barcas tan grandes como montañas, montaban en una especie de venados enormes y poseían instrumentos lanzadores de fuego. Con todo ello, Moctezuma y sus consejeros entraron en una duda angustiosa, pues si bien parecía que Quetzalcoatl había regresado, no tenían certeza al respecto

En 1519, Hernán Cortés partía de la isla de Cuba al frente de una armada integrada por once naves, 600 hombres, 16 caballos, 32 ballestas y 10 cañones de bronce y otras piezas de artillería. Atravesó en su avance los señoríos *tlaxcaltecas*, que se convirtieron en sus aliados, debido al odio que profesaban a los *aztecas*. Cuando llegó al valle de México, Moctezuma y todos los grandes señores acudieron a su encuentro y recibieron a los europeos ofreciéndoles collares de flores y de oro y otros obsequios de bienvenida

También los *incas* dudaron de la divinidad de los conquistadores. Según la relación de Cusi Yupanqui: «Decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas [...] y nombraron desta manera




**Dos ilustraciones del Libro de Diego Durán que representan a Hernán Cortés y sus navíos (página anterior) y a Moctezuma con sus consejeros. Los conquistadores europeos que irrumpieron en América en el siglo XVI fueron considerados dioses por los pueblos indígenas.**

a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, las cuales tenían los pies de plata: y esto decían por el relumbrar de las herraduras. Y también los llamaban así, porque los habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y esto por el leer en libros y cartas; y aún les llamaban viracochas por la excelencia y parescer de sus personajes y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejas, é porque les veían comer en plata; y también por que tenían *yllapas*, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto decían por los arcabuces, porque pensaban que eran truenos del cielo [...]».

En cualquier caso, aunque no todos los indígenas consideraron a los conquistadores como dioses, sí que todos se plantearon la cuestión de si eran divinos o humanos. Esa duda se justifica por la brusca irrupción de algo completamente desconocido. Todos los documentos indígenas mencionan el aspecto extraño y la potencia de los conquistadores. Ciertamente, la intrusión de los europeos en unas sociedades que habían vivido aisladas durante siglos tenía que constituir un acontecimiento excepcionalmente extraño, que exigía un esfuerzo de racionalización. Por eso, a partir del único instrumental del que disponían —los mitos tradicionales—, trataban de comprender los inauditos acontecimientos ocurridos e integrarlos en su cosmovisión. Pero las dudas acerca de la divinidad de los europeos duraron poco tiempo entre los indígenas, pues fueron disipadas por la codicia y brutalidad que mostraron los conquistadores. Cuando los *mexicas* sufrieron la matanza protagonizada por Alvarado durante la fiesta de Toxcatl, se rebelaron y pusieron cerco a los españoles, a los que, a partir de aquel momento, ya llamaron *popolocas*, es decir, bárbaros. También los *incas*, al observar la crueldad y ambición de los conquistadores, pensaron que no eran viracochas, sino, por el contrario, «hijos del diablo». Las reacciones contra los europeos fueron, sin embargo, tardías y la derrota de los indígenas se consumó. *Aztecas, mayas e incas*, así como los restantes pueblos que sufrieron la invasión, fueron sometidos.

## La administración colonial y la desestructuración indígena

Con la consumación de la conquista militar, los indígenas americanos tienen la sensación no sólo de una derrota militar, sino también de que su

cultura ha muerto. Experimentan una frustración particular, que corresponde a una verdadera «desposesión del mundo», como ha señalado Wachtel (1976). Este traumatismo se perpetúa durante el período colonial, en la medida en que los indígenas continúan viviendo la dominación española como un estado inferior de sometimiento y humillación. Los abusos a que se ven sometidos inmediatamente después de que finalice la conquista son descritos por distintos cronistas, tanto indígenas como castellanos. Entre ellos destaca la denuncia formulada por Guamán Poma en su *Nueva crónica y buen Gobierno*. Este autor se queja de los castigos y torturas sufridos por los indígenas que trabajan en las minas; los abusos en el cobro de tributos, exigiendo los funcionarios el doble de lo establecido; el despotismo, las torturas y las arbitrariedades en la administración de justicia; las violaciones que sufren las mujeres y su explotación por parte de los curas de doctrina, haciéndolas tejer gratuitamente para ellos... Hasta tal punto llegaban los abusos, que los indígenas abandonaban los poblados, huyendo de los corregidores y de otros funcionarios coloniales

Así pues, derrotados, el choque psicológico que sufren los indígenas no se limita sólo a la irrupción de lo desconocido, sino que, además, la novedad que representan los conquistadores se manifiesta a través de una modalidad muy particular: la violencia. La derrota indígena significa en todas partes la ruina de las antiguas tradiciones, así como la pérdida de las posesiones territoriales y del dominio de los recursos

¿Cómo es posible, sin embargo, que imperios tan poderosos como el de los *aztecas* o el de los *incas* fueran destruidos tan rápidamente y por tan sólo algunos centenares de conquistadores? No hay una sola causa, sino un conjunto complejo de ellas, relacionadas entre sí. Desde un punto de vista técnico, cabe considerar la superioridad del armamento europeo: metal contra piedra, espadas, armaduras metálicas, arcabuces y cañones contra lanzas de obsidiana, túnicas forradas de algodón y arcos y flechas; hombres a caballo contra soldados a pie. Sin embargo, dichas armas prevalecieron más por su efecto psicológico que por su eficacia. Una vez que los indígenas hubieron superado su sorpresa inicial, adaptaron sus métodos de combate al armamento europeo; hasta el punto de que algunos pueblos, como los *araucanos*, infringieron severas derrotas a los españoles

En otro sentido, terribles epidemias y enfermedades, hasta aquel momento desconocidas, debilitaron considerablemente la resistencia de los indígenas. Las sucesivas epidemias de viruela fueron especialmente graves, sobre todo la que diezmó a los *aztecas* durante el sitio de México. Otras enfermedades contribuyeron, también, a aumentar el temor hacia los europeos

Hubo también razones psicológicas y religiosas. Por ejemplo, el concepto de guerra entre los indígenas presentaba un aspecto esencialmente ritual. En el combate, el objetivo no era eliminar al adversario, sino hacerlo prisionero para sacrificarlo a los dioses. A los *mexicas*, la victoria se les escapó muchas veces porque trataban de capturar a los españoles en lugar de matarlos. Por otra parte, para ellos, la guerra solía finalizar con un tratado que concedía a los vencidos el derecho a conservar sus costumbres a cambio de un tributo. No podían imaginar que los «cristianos» se propusieran destruir su religión y sus leyes. Así pues, la visión

del mundo que tenían los indígenas contribuyó a su derrota

Finalmente, cabe señalar la importancia que tenían entre ellos las divisiones políticas, lo que, en definitiva, contribuyó a debilitar los imperios. Fueron los propios indígenas quienes suministraron a Cortés y Pizarro la masa de sus ejércitos de conquista. En México, *totonacas* y *tlaxcaltecas* se aliaron con Cortés contra los *aztecas*. En Perú, Pizarro, obtuvo la ayuda de la fracción de Huáscar en su lucha contra Atahualpa y aprovechó, también, la colaboración de las tribus *cañaris* y *huancas*, opuestas a la dominación *inca*.

¿Cuál es el significado de la irrupción europea en América? ¿Cuáles fueron las consecuencias más inmediatas a nivel ecológico, demográfico, económico, político y religioso? Veámoslo con el ejemplo de los *incas*.

Antes de la llegada de Pizarro, los *incas* habían conseguido un estado altamente organizado, que se basaba en la articulación entre los niveles locales —el *ayllu*— y los niveles superiores de la administración, centralizada merced a los funcionarios, que se hallaban al

**El *azteca* fue uno de los pueblos que con mayor dureza sufrió los efectos de la invasión occidental. Con la consumación de la conquista militar, los indígenas americanos vieron cómo se arruinaban sus antiguas tradiciones, además de perder sus posesiones territoriales y el dominio de los recursos.**

servicio del Inca. Los *curacas* constituían el nexo de unión entre los dos niveles Para llevar a cabo su modelo de estado, los *incas* habían desarrollado un artesanado especializado, construyendo redes de comunicación, transfiriendo poblaciones enteras y creando un sistema social cada vez menos dependiente de los contextos ecológicos locales, como ha señalado John Murra (1978). De este modo, el imperio *inca* se había convertido en una realidad económica y social organizada a partir de un centro único, cuyo poder y, al mismo tiempo, fragilidad eran únicos. Se trataba de un equilibrio complejo y frágil, que la invasión europea rompió rápida e irremediablemente

Desde el punto de vista ecológico, la conquista europea supuso un remodelamiento del hábitat. El hábitat andino, por ejemplo, se vio modificado por el hundimiento demográfico, especialmente en las tierras bajas; la creación de «reducciones de indios»: la introducción de nuevos cultivos, tales como el trigo, la cebada y la avena; el incremento del cultivo del maíz para la cría de cerdos, así como el de la coca para responder a un consumo más generalizado y, sobre todo, la llegada de animales domésticos (bovinos, ovinos, caprinos, porcinos y asnos y caballos) Todo ello contribuyó a la creación de nuevos paisajes

Demográficamente, las consecuencias de la irrupción fueron extremadamente importantes, y graves, sobre todo por el brusco descenso de la población que provocó. La caída demográfica fue especialmente rápida en los veinte años que siguieron a la conquista, alcanzando en algunas regiones una pérdida de hasta el 80 %. Las epidemias, las guerras, las cargas tributarias y los trabajos forzosos, las huidas de hombres y su consiguiente repercusión en las tasas de natalidad son algunas de las causas de ese descenso demográfico

En el terreno económico, los trastornos de la conquista redujeron la producción indígena, tanto como consecuencia de una disminución del área cultivada como por una reducción del rendimiento. Todo ello no debe extrañar, pues, además de la caída demográfica, el mantenimiento del sistema de terrazas de cultivo y de los canales de irrigación se resintió considerablemente del cambio de administración. Asimismo, la dominación colonial significó la desposesión de los medios esenciales de producción de los indígenas, agua y tierra principalmente Por otra parte, la conquista supuso una reorientación radical del espacio económico: Lima sustituyó a Cuzco en la capitalidad, mientras que Potosí, por sus minas, se convirtió en la principal área de atracción

En un sentido global y de dimensión

Arriba, el despiojado, una de las actividades presentes en la vida tradicional de los *auca* (nordeste de Ecuador), pueblo que, protegido por su ambiente natural, no ha sufrido el impacto europeo hasta fechas muy cercanas.

En la página anterior, centro médico en la sierra de Tumucumaque, en el estado brasileño de Pará. La expansión occidental llevó a esas tierras una serie de novedades de difícil comprensión para los indígenas, que vieron cuestionada su fe en las curaciones a través de ritos mágicos y en el poder de los dioses a los que ofrecían sacrificios.

más compleja, deben tenerse en cuenta todas las consecuencias derivadas de la implantación del tributo colonial. Son significativas las diferencias entre el tributo *inca* y el tributo colonial. El primero exigía, exclusivamente, fuerza de trabajo a los tributarios. El colonial, en cambio, además de demandar fuerza de trabajo, imponía el suministro de productos tales como maíz, trigo, coca, miel, ganado, objetos artesanales introducidos por los conquistadores, etc. Además, en este último sistema estaba ausente la contraprestación que efectuaba el Inca bajo la forma de la redistribución. Por todo ello, a los ojos de los indígenas, el tributo colonial era mucho más gravoso que el incaico.

Por otra parte, la progresiva implantación, desde 1550, del tributo en dinero obligó a los indígenas a salir del sector económico que les era propio, el que se basaba en la reciprocidad y el trueque. En efecto, como consecuencia del tributo en dinero, se vieron obligados a adoptar nuevas actividades, pero en detrimento de sus tareas tradicionales, pues habían de procurarse el dinero trabajando en las minas o en los transportes organizados por los españoles. Lo que significa que, para obtener la remuneración monetaria, debían partir a lugares lejanos y abandonar el cultivo de sus campos. Por todo ello, la generalización del tributo en dinero supuso una importante desestructuración del mundo indígena. Constituía una necesidad impuesta desde el exterior, pues el dinero se buscaba en tanto que era exigido por los españoles y no como un instrumento de intercambio. Realmente, la introducción de la moneda no transformó la economía indígena en una economía monetaria (todavía en la actualidad subsisten diferentes formas de trueque entre las poblaciones pastori-

les y campesinas), sino que jugó solamente un papel desestructurador

En el orden religioso, los efectos de la conquista fueron también muy importantes. De hecho, puede decirse que la derrota tuvo una significación profundamente religiosa. Como señala Wachtel, supuso que los dioses antiguos perdieran su potencia sobrenatural. A partir de entonces, la vida terrestre carecía de todo su sentido. Además, la evidencia de que sus dioses habían muerto se confirmaba después de la derrota mediante la nueva enseñanza que impartían los conquistadores. Sus misioneros pretendían llevar consigo el conocimiento del verdadero Dios, destruían impunemente templos y otros lugares sagrados y procuraban inculcar a los vencidos que hasta entonces se habían limitado a adorar a falsos ídolos. Por otra parte, los conquistadores intentaban justificar su dominio con la pretensión de que aportaban a los indígenas la verdadera fe. Pero ese adoctrinamiento tuvo desde el principio aspectos negativos: a los ojos de los misioneros, los cultos indígenas eran obra del demonio y, por lo tanto, había que destruirlos. De esta manera, lo que los evangelizadores llamaron la «extirpación de la idolatría» reproducía, en el dominio espiritual, la misma desestructuración del mundo indígena que se desarrollaba en los niveles ecológico, demográfico, económico y sociopolítico

## Las resistencias

Tanto en Perú como en México, los invasores vencieron a los nativos en pocos meses y, muy rápidamente, extendieron su dominio sobre inmensos territorios. Pero la relativa facilidad de la victoria no significó un cese brusco y definitivo de la resistencia. En Perú, el estado neoinca de Vilcabamba sobrevivió casi cuarenta años, hasta 1572. El movimiento milenarista del Taqui Ongo, vigente de 1560 a 1570, demuestra, desde otra perspectiva, la crisis de la sociedad indígena, así como su resistencia al cristianismo y sus ansias de liberación. En México, las rebeliones fueron más esporádicas, pero en 1541 y 1542 se desarrolló la guerra de Mixton, que puso en serio peligro la dominación colonial y que, en cualquier caso, manifestaba la resistencia a la dominación extranjera. Estas rebeliones indígenas, militares o simplemente religiosas, constituyeron una denuncia de la empresa colonizadora, por cuanto suponía la destrucción de las tradiciones locales y de su independencia

Es significativo que el hondo traumatismo que supuso la invasión europea y la conquista extienda sus efectos hasta la actualidad. Efectivamente, en las poblaciones indígenas del siglo XX se encuentran, todavía, las huellas del pasado inscritas en muchas de sus manifestaciones culturales. Esa persistencia en la memoria colectiva de un choque cuya antigüedad se acerca a los quinientos años se atestigua en el folklore indígena de nuestros días Cada año, con ocasión de las fiestas tradicionales, en muchas comunidades se revive la conquista europea. En Perú o Bolivia, los campesinos se reúnen en la plaza para representar la Tragedia de la muerte de Atahualpa. En Guatemala, la manifestación folklórica más popular es, precisamente, la Danza de los Conquistadores. En México, obras como la Danza de las plumas o la Gran Conquista introducen nuevamente en la representación a los protagonistas de 1519, Moctezuma, Cuauhtemoc y Cortés. Con más o menos transformaciones simbólicas, los conquistadores siguen presentes como tales y las ansias de liberación también.

**Danza de los Conquistadores, celebrada en Chichicastenango, en el departamento guatemalteco del Quiché, donde habita uno de los grupos étnicos pertenecientes al gran tronco *maya*, que ha resistido con éxito hasta nuestros días el fuerte embate de la civilización occidental.**

## LA DESPOBLACIÓN TRIBAL

En términos generales, las acciones militares contra los pueblos tribales han sido de dos clases: las expediciones de castigo y las guerras. Las primeras acostumbraban a ser represalias por ofensas específicas, que, desde el punto de vista de los europeos, cometían los nativos y cuyo objetivo último era establecer el control gubernamental. Las guerras, sin embargo, podían suponer campañas prolongadas, a menudo con el propósito de exterminar o forzar el desplazamiento de las poblaciones nativas, en la medida en que, por sí mismas, no representaban un valor económico directo.

Las guerras de exterminio más importantes contra los pueblos tribales, tal como señala Bodley (1975), tenían lugar generalmente con el propósito de desplazar a la población de su territorio para que los invasores pudieran trabajarlo en beneficio de lo que para ellos era la economía nacional. La justificación inmediata de tales acciones, así como de las expediciones de castigo, era, a menudo, la necesidad de proteger a los colonos de los pillajes de los salvajes, o la de sofocar rebeliones tri-

bales, o, simplemente, se consideraba que eran un modo rápido de «extender la civilización y el progreso» Está generalmente reconocido que, en la mayoría de los casos, las rebeliones y *raids* efectuados por los pueblos tribales eran consecuencia directa de las presiones ejercidas contra ellos por los extranjeros, podían haberse evitado si se les hubiera dejado tranquilos, pero esta política, las más de las veces, no se consideraba económicamente conveniente

Las guerras contra los pueblos tribales fueron extremadamente frecuentes en todo el mundo coincidiendo con el desarrollo de la expansión europea, que alcanzó probablemente su punto más alto en el período comprendido entre 1850 y 1910. Es bien conocido que las guerras contra los indios, en Estados Unidos de Norteamérica, se desarrollaron casi sin tregua desde 1820 a 1890, pero no lo es tanto que guerras similares tuvieron lugar en Sud américa En esas mismas fechas, fueron totalmente exterminadas las poblaciones nativas de Argentina y Uruguay, por ejemplo. África, particularmente las regiones del sur y del este, fue también el escenario de acciones militares casi continuas durante el mismo período En Asia, se llevaron a cabo cam

**Una de las consecuencias más estremecedoras de la colonización de los pueblos tribales es la tremenda despoblación que causaron las acciones militares. En el caso de los indios norteamericanos fue del 95 %. En la fotografía, niño crow.**

pañas contra pueblos tribales en Formosa, por parte de los japoneses; en las Filipinas, por los españoles y los americanos, en Indochina, por los franceses; y en Birmania y Assam, por los británicos. En el Pacífico, las guerras maoríes de 1860-1872 y la revuelta de Nueva Caledonia fueron las campañas militares más importantes y significativas. Aunque estas guerras aparezcan casi silenciadas en los libros de historia, fueron extremadamente dramáticas y críticas para los pueblos directamente afectados

Las desastrosas consecuencias de la expansión europea para las poblaciones tribales se resumen en las siguientes cifras, que reflejan, parcialmente, la despoblación tribal a raíz del contacto con los europeos

| | *Población precontacto* | *Población en su punto más bajo* | *Despoblación* |
|---|---|---|---|
| Norteamérica | | | |
| (USA y Canadá) | 9 800 000 | 490 000 | 9 310 000 |
| América del Sur | | | |
| (Tierras bajas) | 9 000 000 | 450 000 | 8 550 000 |
| Oceanía | | | |
| Polinesia | 1.100 000 | 180 000 | 920 000 |
| Micronesia | 200 000 | 83.000 | 117.000 |
| Melanesia | | | |
| Fidji | 300 000 | 85 000 | 215 000 |
| Nueva Caledonia | 100 000 | 27 000 | 73 000 |
| Australia | 300 000 | 60 500 | 239 500 |
| África | | | |
| Congo | | | 8 000 000 |
| Total de despoblación estimada | | | 27 860 000 |

*Fuente Bodley (1975)*

# LA FRONTERA INCONTROLADA

**Familia melanesia *(canaca)* de Nueva Caledonia. El atuendo occidental refleja la apatía, la debilitación de sus tradiciones y la destribalización, provocada por el avance de las llamadas fronteras de la civilización y el progreso.**

Se han propuesto varias definiciones para el término frontera. Una de ellas es la de Billington (1967), «El área geográfica adyacente a las porciones no colonizadas del continente, en las cuales una baja relación hombre-tierra y una abundancia de recursos naturales permiten una oportunidad inusual para que los individuos mejoren económica y socialmente por ellos mismos, sin ayuda externa»

Lo significativo de esta definición y de otras parecidas es que los recursos existentes en la frontera son considerados como de libre apropiación por parte de los forasteros. Incluso, un aspecto básico en los conceptos de frontera es la circunstancia de que los derechos de propiedad prioritarios y los intereses de los aborígenes son totalmente ignorados, tanto por los invasores a título personal como por los estados.

En muchas partes del mundo, los pueblos tribales han sido empujados, de un modo más o menos violento, a áreas cada vez más marginales y reducidas Las llamadas fronteras de la civilización y el progreso han avanzado, siempre, en detrimento de los denominados pueblos primitivos o salvajes, rompiendo con ello la autonomía de estas sociedades. Esa ruptura se inició, en muchas regiones del mundo, a través de la acción directa de personas nobles, por cuenta propia o con autorización real, comerciantes, colonos, misioneros, reclutadores de mano de obra, etc., que, en busca de su propio beneficio, trataban directamente con los pueblos nativos en las áreas de frontera, más allá del control gubernamental.

Sin ninguna clase de restricciones legales, estos individuos usaron, y usan, la fuerza y el fraude para obtener provecho de la tierra, la fuerza de trabajo, los minerales o cualesquiera otros recursos apetecidos. A lo largo de estos procesos, las sociedades tribales

**A la izquierda, un *chamula*, cuya cultura ha incorporado el tabaco en forma de cigarrillo elaborado y empaquetado al modo occidental. Los *chamula*, fracción de los *tzotzil*, pertenecen a la familia lingüística maya-quiché y habitan en la zona montañosa de Chiapas (México).**

**En la página siguiente, grupo de niños *misquito*, pueblo que habita en la zona costera atlántica de Honduras y Nicaragua y cuyo origen se debe a los avatares de la colonización europea: influencia política y cultural británica y mezcla somática con esclavos africanos, a los que deben su tez oscura.**

han sido desestructuradas, debilitadas, esquilmadas o, simplemente, exterminadas. La desposesión de sus tierras, la destrucción de sus bases de subsistencia, la introducción de enfermedades desconocidas, la accesibilidad a armas de fuego y al alcohol y las numerosas formas de explotación económica han provocado en estas sociedades tribales la despoblación, la apatía, la dependencia y la destribalización. Lo más remarcable de este proceso destructivo es su extensión y su uniformidad, a través de los años y de las distintas regiones del mundo, y continúa todavía con la aprobación implícita de los gobiernos afectados.

Sin duda, la selva sigue siendo todavía un refugio para los grupos tribales que han elegido el aislamiento y que prefieren no tener ninguna relación con los intrusos extranjeros. Sin embargo, su futuro puede anticiparse por lo que les ha sucedido a otras tribus. El año 1985, por ejemplo, fue pródigo en graves enfrentamientos entre los indígenas amazónicos, en defensa de sus tierras, que han poblado desde siempre, y blancos depredadores, que las invaden por motivos puramente mercantiles. El número de muertos en estas guerras remotas, probablemente, no se conocerá nunca. Durante 1986, la primera denuncia sobre matanzas de indígenas en Brasil revelaba que unos doscientos *garimpeiros* —buscadores de minerales, oro principalmente— habían matado, a tiros de fusil y ametralladora, a sesenta indígenas *tucanos*. El motivo del exterminio había sido unas tierras que no estaban delimitadas legalmente. Según Eric Nepomuceno, no hay perspectivas de que en la región situada al norte centroeste de Brasil aminoren los conflictos. Es una zona plagada de *garimpos*. Grandes haciendas ganaderas y extensas áreas están siendo ocupadas ilegalmente por los devastadores de la floresta, que buscan madera fácil y gratuita. Miles y miles de aventureros se lanzan a los cerros y los ríos buscando oro. Y para los *garimpeiros* lo que vale es la ley del oro, la «ley del gatillo». «Más vale un puñado de oro que un puñado de indios.» A principios de 1985, varios aviones aterrizaron en territorio de los *yanomami*, cerca de la frontera de Brasil con Venezuela. De los aparatos descendieron sesenta hombres, quienes, la mitad de ellos luciendo uniformes militares y armados con escopetas, ametralladoras y granadas, asumieron el control de la zona. Los indígenas no tuvieron tiempo de reaccionar. Fue necesaria la intervención de la fuerza aérea y de la policía federal para desalojar a los invasores. Quedó evidente la impunidad de los dirigentes de la acción: no les fue impuesta ninguna condena. Sucesos como éste han sido habituales a lo largo de la historia y, por lo dicho, siguen siéndolo.

## COMERCIO COLONIAL

Otros procesos han sido más graduales y menos violentos, aunque con efectos igualmente desestructuradores para los pueblos tribales. Por regla general, el interés por la penetración en áreas que hasta un momento determinado habían sido consideradas como marginales se centra en la posibilidad de explotar un nuevo recurso natural, más o menos abundante en la zona que controlan los grupos tribales. El oro u otros minerales preciosos, pieles, maderas, caucho, quinina, petróleo o, simplemente, tierra son algunos de los recursos que más han atraído a comerciantes, buhoneros, aventureros y colonos

En muchos casos, los comerciantes se han introducido en los territorios tribales intercambiando artículos industriales (picos, hachas, recipientes de aluminio o plástico, armas de fuego, alcohol, baratijas, etc.) o entregándolos «a crédito», es decir, endeudando a los nativos. Los mercaderes se las han ingeniado siempre para mantener a los nativos constantemente en deuda con ellos, de modo que les permitiera forzarlos a obtener más producción del recurso que les interesaba Al mismo tiempo, la introducción de artículos manufacturados supone un progresivo desplazamiento de las artesanías aborígenes en favor de los artículos de mercado Ello conduce a una creciente dependencia de los nativos respecto de las gentes que les surten de dichos bienes y a una mayor integración en pautas económicas externas a su propia cultura. De un modo bastante generalizado, podría caracterizarse el proceso de cambio y desestructuración que es el resultado de esta forma de penetración comercial, pues aparecen siempre unos factores causales comunes (Murphy y Steward, 1981).

*a)* Los grupos tribales quedan implicados en una economía mercantil de

trueque, en la que los recolectores de productos (pieles, caucho, oro u otros) se endeudan con determinados traficantes

*b)* Los crecientes lazos de dependencia con los mercaderes se forman siempre a expensas de las relaciones colectivas en cada comunidad. El afianzamiento de individuos e instituciones fuera del sistema social indígena se intensifica por medio del continuo incremento de la demanda de productos manufacturados

*c)* Como quiera que se obtienen productos en cantidades apreciables dentro de un área cuyo grado óptimo de explotación se consigue mejor con el trabajo de un solo hombre que con el de varios y que se trata de productos lo suficientemente dispersos como para requerir que las personas que se dedican a su explotación vivan o trabajen a cierta distancia los unos de los otros, se originan una serie de modificaciones dentro de las comunidades tribales, que desembocan, gradualmente, en un mayor individualismo entre las familias. Así, a lo largo del proceso, se van produciendo rupturas por parte de familias aisladas, que llegan a separarse totalmente de la tribu para dedicarse por entero a la caza o recolección de esos productos silvestres: pieles, en el caso de los *naskapi* del Canadá; o caucho, en el de los *mundurucú* de Brasil, por ejemplo.

El establecimiento de centros comerciales ha sido, pues, uno de los factores más importantes en los procesos de desintegración tribal. A causa de la penetración comercial, los *naskapi*, por ejemplo, cambiaron el tamaño y el emplazamiento de sus bandas. Según Eleanor Leacock, la incertidumbre de la caza de caribúes hacía que varias familias dependieran necesariamente las unas de las otras. Así, se aseguraban, mutuamente, la subsistencia con más facilidad que si lo hiciera cada familia individualmente. Pero al producir para los comerciantes de pieles, los vínculos más importantes del individuo, desde un punto de vista económico, pasaron de estar dentro de la banda a estar fuera de ella, y su relación objetiva con los otros miembros de la banda dejó de ser cooperativa para convertirse en competitiva. Los alimentos básicos, principalmente harina y manteca de cerdo, eran adquiridos individualmente en los mismos centros comerciales, almacenados y transportados. Con ellos, cada familia se hizo autosuficiente, de forma que la convivencia en grupos mayores no sólo se hizo superflua para la lucha por la existencia, sino que se convirtió en un estorbo para la consecución de las pieles.

En Malasia, puede observarse un proceso parecido, aunque con un alcance mucho más amplio. Según Rupert Emerson (1937), a raíz de la expansión de la industria del caucho, el cultivo del arroz se fue reduciendo a las zonas del interior. Pese a que había sido el alimento principal en la dieta de la mayoría de los malayos, en 1937 ocupaba solamente unos 765 000 acres, en contraste con los 3 280 000 dedicados al caucho y los 610.000 de cocoteros. Cuando se sintió el impacto de la depresión mundial en Malasia, los gobiernos desplegaron algunos esfuerzos para que se incrementase el cultivo de arroz, a expensas de la extensión del árbol del caucho, pero no se lograron resultados apreciables, principalmente a causa de la mayor rentabilidad del caucho. Al concentrarse la actividad de la mayoría de los malayos en el caucho, el país depende casi por completo de las condiciones económicas existentes en otros lugares y, muy particularmente, de determinadas industrias norteamericanas.

En Java central, el proceso tuvo características diferentes, porque lo que interesó a las empresas colonizadoras no fue tanto un recurso natural concreto como la mano de obra nativa. Los conquistadores, holandeses en este caso, ocuparon la tierra y procedieron a organizar la mano de obra con la finalidad de obtener cosechas y bienes para su venta en mercados de nueva creación. Además controlaron el comercio a gran escala. Sin embargo, el campesinado, que era obligado a trabajar en las empresas coloniales, no llegó a convertirse en mano de obra fija. Los trabajadores temporeros siguieron sacando la mayor parte de su subsistencia de su propio trabajo sobre la tierra. Desde el punto de vista empresarial, el sector campesino siguió siendo básicamente una reserva de mano de obra, que podía automantenerse sin ningún coste para la empresa. Esto preservó entre los campesinos la importancia de la tierra, que tuvo que ser limitada, porque de lo contrario aquéllos no hubieran tenido el suficiente incentivo para ofrecer su fuerza de trabajo al sector empresarial. Al mismo tiempo, como no se establecieron lazos personales entre campesinos nativos y colonos blancos, sólo los cambios de las condiciones generales subyacentes a todo el sistema económico campesino podían asegurar a los empresarios una ayuda estacional suficiente a su pequeño número de trabajadores fijos. Así, aunque el acceso a la tierra seguía siendo importante, se convirtió en un recurso escaso que es

**El amplio y prolongado contacto entre la cultura europea y la de los *cunas* de Panamá y Colombia está claramente reflejado en las figuras de madera talladas con ropas europeas, a las que ellos llaman *muskanas***

ta[illegible]ometido a cierta competencia, es p[illegible]lmente cuando la población campesina empezó a incrementarse. Como co[illegible]uencia de estas limitaciones, aunque las comunidades campesinas procuraran disminuir las desigualdades de los riesgos, éstos nunca pueden ser eliminados por completo. Pérdidas ocasionales de recursos, tasas diferenciales de natalidad, etc., han contribuido a aumentar los riesgos vitales de varias familias. Algunos de estos riesgos pueden resolverse mediante relaciones sociales culturalmente institucionales de ayuda mutua, por ejemplo. Otros, sin embargo, quedan fuera de sus posibilidades. En esos casos puede buscarse entre extraños a la comunidad, la ayuda, aunque se halle teñida de interés personal. Dirigentes políticos, tenderos, usureros, etc., ofrecen al cam-

pesino necesitado la posibilidad de reducir momentáneamente sus riesgos mediante préstamos o favores diversos. Pero el campesino que se convierte en protegido refuerza el poder de esas personas ajenas a la tribu, debilitando las defensas comunitarias hasta el punto de que la comunidad queda reducida a una entidad vacía o, incluso, queda suprimida (Wolf, 1981)

Dada la importancia fundamental de los factores económicos en todas las culturas, y considerando el contraste extremo entre las economías nativas y las industriales, la incorporación económica de las culturas tribales en la economía mundial de mercado es un fenómeno crítico y crucial. Una cultura tribal puede conservar su autonomía política siempre y cuando siga siendo esencialmente tribal y mantenga su autosuficiencia, su economía de subsistencia y permanezca a resguardo de los extranjeros Desde el momento en que los rasgos del sistema económico tribal empiezan a ser sustituidos por otros de la economía de mercado y monetaria, la cultura tribal pierde definitivamente su autonomía y deja de existir como tal

**Recolección de café en una plantación cercana a Nairobi (Kenia). Cuando los individuos de una etnia tribal realizan trabajos para personas ajenas a su comunidad, se empieza a crear una dependencia externa cada vez mayor, que pone en peligro la supervivencia del grupo.**

# LAS POLÍTICAS GUBERNAMENTALES Y LOS PROGRAMAS DE DESARROLLO

La autonomía tribal ha sido profundamente afectada, también, por la acción directa de los gobiernos para extender su control sobre las tierras tribales o, indirectamente, a través de los llamados programas de desarrollo. En realidad, la autonomía tribal nunca está tan amenazada como cuando los gobiernos se deciden a llevar a cabo la plena integración de las sociedades tribales a la civilización y el progreso. Desde sus posiciones de autoridad y poder coercitivo, los administradores gubernamentales, sus agentes, sus misioneros, se dedican, sistemáticamente, a destruir los patrones culturales tribales en nombre del progreso y con el objetivo de hacer a los nativos más predispuestos a los propósitos del estado industrial. Todos los aspectos de la vida tribal, desde el lenguaje a las costumbres de matrimonio y la religión, sufren el ataque de varias cruzadas de agencias gubernamentales o privadas ansiosas por reformarlos y «mejorarlos». Cualquier costumbre nativa que parezca inmoral, ofensiva o amenazante ha sido abolida instantáneamente, por decreto, de la misma manera que otros hábitos, considerados como un obs-

**La brujería y otras costumbres culturales tribales en discordancia con la sociedad industrial son combatidas por los gobiernos interesados, con el propósito de conseguir su abolición. En primer plano, un brujo *fang*, pueblo que habita en Guinea Ecuatorial, norte de Gabón y sur de Camerún.**

# CAMBIO, RESISTENCIA Y ANIQUILACIÓN

En estos finales del siglo de la tecnología, hay todavía buen número de comunidades humanas que, al margen de la marcha acelerada del sector técnicamente más evolucionado de la humanidad, se debaten en una fatal agonía cuyo final más previsible no parece ser otro que el de la desaparición, bien física o de su identidad en el mejor de los casos.

El abanico de comunidades afectadas es amplio, abarcando desde los llamados «pueblos primitivos» (organizados comúnmente en bandas, como es el caso de los *bosquimanos* de la República Sudafricana), hasta las mil y una formas de «etnias tribales» existentes en el mundo. El ámbito del problema es planetario, pues afecta a todos los continentes, incluido el europeo (un ejemplo muy claro lo constituyen los *gitanos*, aunque hay otros casos de índole diversa, pero no carentes de relación, como el de los *lapones*). El resumen de la cuestión es siempre el mismo: a la sociedad urbanizada e industrializada, que se estructura de forma estándar en los mal llamados «estados nacionales», le resultan indigeribles en su seno los grupos humanos biológicos con distinta organización social, política y económica. En este contexto caben las etnias nómadas o las sedentarias difíciles de controlar; las que no practican culti-

vos comerciales o crían excedentes de ganado para la venta; las que no explotan minas o cuyos miembros no trabajan en industrias, comercios u oficinas; las que no poseen una ciudadanía política definida por pasaportes; las que hablan lenguas no literarias ni estatales; las que en sus creencias ignoran los dogmas de las grandes religiones civilizadoras, etc. Ante todo ello, la reacción de la sociedad urbana-industrial se mueve siempre por los mismos parámetros: o la asimilación, con lo que implica de pérdida de la propia conciencia de grupo, o la aniquilación pura y simple.

¿Cómo reaccionan a su vez las etnias afectadas? Hay numerosas respuestas, tantas como grupos. La fuerza de la asimilación es muy grande y no ha de extrañar ver a los que hasta ayer fueron cazadores-recolectores, como los *pigmeos* de Zaire o los *bosquimanos* de Namibia, encuadrados militarmente en modernos ejércitos, o a los *aborígenes* de Australia trabajando de ganaderos asalariados. Pero en muchos grupos surge la resistencia en las más variadas formas, incluida la guerra abierta, lo que a veces no hace otra cosa que acelerar el resultado final, la aniquilación; pero tal vez en algunos casos contribuya a crear alguna forma de acomodamiento entre la sociedad urbana-industrial y la pretecnológica de las etnias tribales, dejando el interrogante de si esta última podrá finalmente evolucionar y perdurar sin dejar de existir.

José M.ª Prats

## La revuelta de las etnias tribales

Para dejar constancia de lo dicho, un breve repaso mundial resaltará los diversos ejemplos de etnias tribales en fase de resistencia abierta, cuya matización adecuada no es posible dada la extensión del presente comentario.

En América, están los *sioux oglala* de EE.UU. (junto a ellos se alinean otras etnias indígenas norteamericanas en el American Indian Movement); los *maya-quiché* y *misquito-sumo-rama* de Centroamérica; los *guambianos, quechuas ayacuchanos* y *aimará* andinos; los diversos pueblos amazónicos, como los *tucano*, los *jívaro shuar*, los *xavante*, entre otros; los *mapuche* australes.

En África, se podría decir que, salvo la franja mediterránea, todo el continente es una ebullición de resistencias contra el corsé representado por los estados poscoloniales. Sin embargo, hay casos sobresalientes y ahí están los de los *saharauis* del Sáhara Occidental; los *beréberes kabilios* de Argelia; los *tubu* de Chad; los *nilóticos (nuer, dinka, shilluk)* del sur de Sudán; los *tigriña* de Eritrea; los *somalíes* de Kenia y Etiopía; los *hutu* de Burundi y *tutsi* de Ruanda; los *ewe* de Togo y Ghana; los *kongo* de Zaire, Congo y Angola; los *ovimbundu* de Angola; los *matabele* de Zimbabwe; los *bantúes* sudafricanos *(zulú, xosa, sotho)*.

En Asia, están en primer lugar las tribus nómadas del ámbito musulmán, desde los *kurdos* de Turquía, Irak e Irán hasta los *baluchi* de Irán, Afganistán y Pakistán; en la India, están los *nagas*, aunque es generalizada la resistencia larvada de los pueblos aborígenes o *adivasi*; en China, los *tibetanos*; en Birmania, las etnias periféricas: *shan, karen, kachin* y *chin*; en Tailandia y Laos, los montañeses *meos*

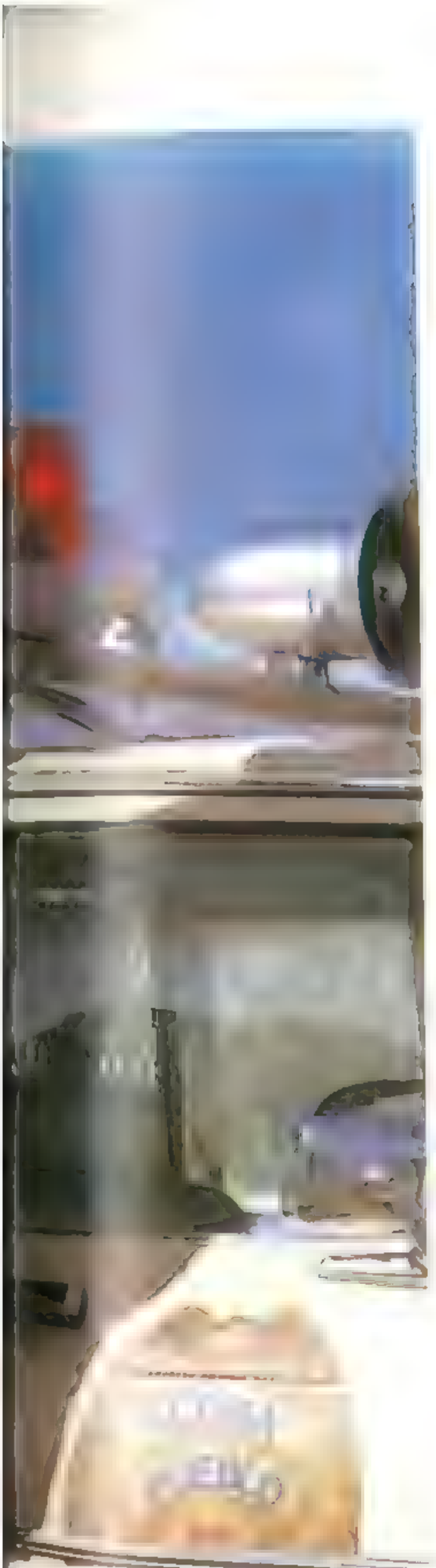
En Oceanía, cabe añadir los *papúes* de la parte indonesia de Nueva Guinea y los *kanak* o *canacos* de Nueva Caledonia.

táculo para el progreso, también fueron abolidos en su momento o de forma gradual. Los nativos acusados de mantener conductas ilegales han sido multados, encarcelados o sometidos a diferentes formas de castigos corporales o capitales, hasta que fueran respetadas las nuevas leyes. Sin embargo, a pesar de las fuerzas desencadenadas contra ellas, algunas costumbres son difícilmente erradicadas y se siguen practicando clandestinamente

La experiencia de los pueblos de Chittagong Hills del Pakistán del este, ahora Bangladesh, proporciona un excelente ejemplo del proceso mediante el cual la industrialización conduce a una escasez de recursos a nivel nacional, al tiempo que ultima la aculturación de unos pueblos tribales, que habría preservado sus recursos más efectivamente. Igual que sucedió en otras muchas partes del mundo —gracias a la intervención de los países industrializados—, Bangladesh experimentó una gran explosión demográfica, la cual llegó a ser tan fuerte que en 1965 la densidad de población alcanzó un promedio de setecientos habitantes por kilómetro cuadrado, de tal manera que los recursos de tierra útil alcanzaron una presión máxima. A medida que la presión sobre los recursos empeoraba, el gobierno llevó a cabo dramáticos esfuerzos para imitar la vía al desarrollo económico de los países desarrollados, la industrialización. Muy pronto dirigieron su atención sobre las áreas tribales de Chittagong Hills, todavía bastante autosuficientes, que se habían mantenido fuera de la economía monetaria y habían evitado en buena medida las disrupciones ocasionadas por las influencias industriales Dichas áreas empezaron a experimentar un aumento de la población y la consiguiente presión sobre sus propios recursos, como consecuencia del acortamiento de los ciclos de barbecho Pero aún con cincuenta personas por kilómetro cuadrado, era todavía una isla de baja densidad de población y de recursos «subdesarrollados»

La explotación externa de los recursos tribales, en interés de la economía nacional, se centró inicialmente en la selva de Chittagong Hills El 22 % del distrito fue declarado reserva forestal, mientras el gobierno provincial creaba la Forest Industries Development Corporation. En 1953, estaban en funcionamiento aserraderos de maderas y papel para facilitar la moderna utilización comercial del bambú y de las ma-

**Tras haber sido diezmado durante el pasado siglo por las guerras que se sucedieron casi sin tregua desde 1820 a 1890, el conjunto de pueblos pertenecientes a la familia lingüística *sioux* fue internado en reservas, en las que actualmente subsisten unos 50 000 individuos, en una situación marginal y subdesarrollada, en contra de lo que puede sugerir la imagen de integración de este flamante policía tribal de Acoma City.**



deras nobles de las regiones tropicales En 1962, el río más grande del área tribal fue destinado a producir electricidad para subvenir a la creciente demanda de energía proveniente de la opulenta ciudad

A lo largo de este proceso, sin embargo, cinco mil hectáreas de la mejor tierra agrícola tribal fueron anegadas por un lago, lo que contribuyó a agravar la escasez de tierra que ya se había iniciado como consecuencia de las primeras disrupciones en la relación población-recursos y que había requerido el reasentamiento y la rehabilitación de la mayoría de la población nativa

Todavía insatisfecho con la explotación de recursos en Chittagong Hills en 1964, el gobierno paquistaní contrató un equipo internacional de geólogos, edafólogos, biólogos, economistas, ingenieros de montes e ingenieros agrícolas para que diseñara un plan maestro de desarrollo integral del área, basado en lo que ellos consideraban el nivel óptimo de las posibilidades en el uso de la tierra. El equipo trabajó durante dos años, con helicópteros, fotografías aéreas y computadoras electrónicas.

Concluyeron que, a pesar de que en el pasado se había adaptado bien al medio el sistema económico tradicional fundamentado en el cultivo de rozas y producción para la subsistencia, en aquel momento ya no podía ser mantenido por más tiempo. El equipo de investigación dictaminó que las poblaciones tribales debían dedicar su tierra, fundamentalmente, a la producción de productos forestales en beneficio de la economía nacional, porque dicha tierra ya no era del todo satisfactoria para cultivos alimenticios a gran escala. El informe no dejaba alternativa a las poblaciones tribales. La mayoría de estos pobladores tuvieron que convertirse en asalariados en la selva o de otras industrias desarrolladas y comprar los alimentos a aquellos granjeros que practicaban una agricultura permanente e intensiva en las escasas tierras de mejor calidad (Webb, 1966)

## POLÍTICA COLONIAL, INDEPENDENCIA, PROGRESO TECNOLÓGICO, SEDENTARIZACIÓN Y CATÁSTROFE ECOLÓGICA

El Sahel es una región de casi cuatro millones de kilómetros cuadrados de tierras semiáridas, que se extiende a lo ancho del continente africano, desde Mauritania y Senegal al oeste, hasta Chad y los confines de Sudán, pasando por Malí, Burkina Fasso y Níger Es una región de transición entre los arenales del Sahara y las regiones agrícolas de Sudán, cuyos límites se amplían o se reducen según el volumen de lluvia caída al año

En las tierras que se extienden hacia el sur de los márgenes meridionales del Sahara, grupos de pastores nómadas, entre ellos los *tuareg*, explotan los escuálidos recursos de una franja de tierra, cuyas precipitaciones medias anuales oscilan entre los 100 y los 350 mm, pero, debido a la evaporación, se pierde del 80 al 90 % de la humedad

El pastoreo se halla determinado por dos clases de pastos: en la estación fría y lluviosa, es extensivo sobre las hierbas anuales, cuya cantidad y distribución depende directamente de las lluvias. Durante dicha estación, los pastores van de pasto en pasto, acampando en un determinado lugar hasta que se agota la hierba. El resto del año, establecidos alrededor de los pozos propios de la estación seca, los animales comen principalmente las hierbas persistentes en un radio de uno o dos días de marcha alrededor de los puntos de agua La mayor parte de estos pozos, sin embargo, son poco profundos y estacionales

La cantidad y distribución de las lluvias es un factor decisivo, porque de ello dependen los pastos y el agua potable La intensidad es escasa y variable, siendo, además, muy irregulares según los años. De acuerdo con los registros de los observatorios, puede decirse que se presenta un año malo cada cuatro y una catástrofe potencial cada quince.

La distribución de las precipitaciones en espacio y el tiempo también es diversa. La incertidumbre sobre los lugares con pasto es una constante en la vida nómada También es decisiva la irregularidad en la llegada de las primeras lluvias, puesto que la mortalidad entre los animales, alta a finales de la estación seca, se acentúa si aquéllas se retrasan

Los pastores nómadas han de sacar

Sobre estas líneas, *tuareg* del macizo volcánico de Aïr, en Níger; a la derecha, la llamada Caravana de la Sal, formada por los *tuareg*, detenida en el oasis de Fachi, también en Níger. La sequía que azotó el Sahel entre 1968 y 1973 incidió de forma particularmente grave sobre las poblaciones nómadas de la zona, en concreto los *tuareg*, que vieron desmoronarse su sociedad, iniciando un posible camino hacia la extinción.

partido de un medio precario e incierto. Porque además de la sequía, que en pocas semanas puede diezmar rebaños enteros, éstos también son víctimas de las enfermedades. Las tempestades de arena de la estación seca pueden dispersar y matar los rebaños, aparte del peligro que representan los chacales. En una economía pastoril de subsistencia, la pérdida de una parte importante del rebaño familiar significa la miseria inmediata. Este riesgo, que todos los pastores tienen que afrontar varias veces a lo largo de su vida, caracteriza su comportamiento, por lo que han desarrollado una estrategia específica para hacer frente a todas esas incertidumbres.

Los *tuareg*, por ejemplo, poseen camellos, bovinos, carneros y cabras, así como asnos para transportar agua. La posesión de animales tan diferentes supone una diversificación en el aprovechamiento de los recursos del medio, puesto que las necesidades de cada uno de ellos (clase de pasto, cantidad y frecuencia de agua, cuidados que exige del pastor, ciclo de gestación, etc.) son diferentes. Así, las distintas necesidades de alimento y agua, cuidados, características biológicas, así como los productos que se obtienen de los diferentes animales, proporcionan a los nómadas una extensa gama de recursos cuando sobreviene una sequía. Asimismo, esa diversificación en los rebaños permite una gran flexibilidad para dividirlos, explotar de forma óptima las condiciones del medio y administrar en común los rebaños con los otros miembros del campamento, cuya composición se puede modificar fácilmente para permitir tales arreglos.

La migración es la defensa más importante de los nómadas frente a las incertidumbres de su hábitat. Pero es sobre todo decisiva ante la catástrofe. En tal caso, todos los pastores nómadas emigran a larga distancia. Esta práctica comporta un conjunto de alianzas políticas y la constitución de importantes confederaciones tribales.

Si bien el almacenamiento de alimentos es la manera más elemental para prevenir las penurias estacionales, en una economía pastoril es difícil practicarlo, porque la leche, que no se guarda, constituye el excedente principal. Además, el producto excedentario básico es la leche de camella, con la que, por razones bioquímicas, no puede elaborarse queso. Por todas estas razones, los nómadas procuran almacenar sus alimentos en forma de animales vivos, acumulando el máximo de rebaños posible, aunque exceda de sus necesidades de subsistencia, con el fin de venderlos o intercambiarlos por cereales cuando se presente la necesidad. Esta forma de acumulación, atribuida equivocadamente por parte de los economistas y los políticos occidentales— a un deseo irracional de poseer animales por prestigio, es, de hecho, un elemento importante de la estrategia de los pastores nómadas contra las incertidumbres naturales.

Estos pueblos dan y prestan con facilidad animales a sus amigos y a los amigos de miembros de su clan. De tal forma, tejen una red de dones y préstamos, que constituye una suerte de «seguridad social» primitiva. Por otra parte, poseen un conjunto de conocimientos y una tecnología de la caza y la recolección, que ponen en práctica como actividades de repliegue en caso de sequía o catástrofe grave. Finalmente, los pastores nómadas, en el pasado, con ocasión de sequías más localizadas, reconstituían sus rebaños efectuando *razzias* sobre los vecinos más afortunados. Si la catástrofe abarcaba una extensión mayor, se intentaba la recuperación incrementando el comercio de caravanas. Valiéndose de los diferentes precios del ganado, la sal y las mercancías tradicionales (mantas, dátiles, tabaco, té, azúcar y carne seca), las caravanas eran capaces de reconstituir sus rebaños en pocos años.

La vida de los pastores del Sahel, sin embargo, ha sufrido profundos cambios durante los últimos sesenta años, primero por la imposición colonial francesa, luego por la independencia de los estados del norte y el oeste africanos

**En un centro industrial y turístico como el puerto de Durban (República Sudafricana) es común la figura del *rickshaw boy*. A un desestructurado no le quedan muchos más recursos que el de utilizar los ornamentos tradicionales, que estuvieron cargados de significado en los bailes rituales de su tribu, como elemento exótico para atraer turistas.**

A consecuencia de estas circunstancias, se ha visto reducida la capacidad de los pastores de protegerse contra la inseguridad y se ha dificultado la reconstitución de los rebaños. Veamos algunos ejemplos de ello:

*a)* Sus posibilidades de emigrar fueron restringidas. Los franceses reglamentaron y limitaron a cada federación tribal los desplazamientos a otros territorios. Con la independencia, las fronteras formales trazadas sobre los mapas coloniales redujeron todavía más estas posibilidades.

*b)* La acumulación de animales para participar en la red de préstamos y dones fue mal comprendida y se les impusieron pesados impuestos con el fin de obligarlos a vender.

*c)* La caza cesó casi totalmente por la extinción de las especies objeto de la misma, por una parte, como consecuencia del sobrepastoreo y, por otra, por la caza a fusil desde automóviles practicada por los funcionarios, militares y residentes extranjeros.

*d)* Los niños, al acudir con más frecuencia a la escuela, permanecen mucho tiempo lejos de los campamentos y no adquieren los conocimientos y las técnicas tradicionales de las que depende su supervivencia en períodos de sequía.

*e)* El intento de compensar las pérdidas con el incremento del tráfico de caravanas se halla amenazado porque los puntos de llegada están, en la actualidad, en países diferentes, por lo que aquéllas deben pagar derechos de aduana.

El efecto acumulativo de todos estos cambios disminuye, y además pone en serio peligro, las capacidades de los pastores nómadas para enfrentarse a una catástrofe.

## LA CATÁSTROFE

Entre 1968 y 1973, los países del Sahel vivieron una situación dramática, que tuvo como causa inmediata un fenómeno natural: la sequía. Sin embargo, la sequía es un fenómeno natural, y como tal inevitable, pero relativamente con pocas consecuencias prácticas, el contexto económico-político-social en el que se produce puede limitar o ampliar sus efectos, modificarlos u orientarlos.

Como consecuencia de la sequía, las poblaciones nómadas de los países saheliano se vieron privadas de su principal fuente de alimentos. Los si

guientes fueron algunos de sus efectos:

*a)* Aumento de la mortalidad infantil, ocasionado por la falta de leche durante varios años

*b)* Muerte de un gran número de pastores, que, al comienzo de la sequía, no descendieron hacia el sur, y se quedaron alrededor de los puntos de agua, cuando éstos se secaron

*c)* Los que llegaron al sur con una parte de sus rebaños no encontraron pastos suficientes y tuvieron que mal vender su ganado por diez o veinte veces menos que lo que era habitual

*d)* Incremento en el precio de los cereales, como consecuencia de la escasez y la especulación

Pero la degradación de los pastos saheliano no fue originada, únicamente, por la sequía. Influyó también el importante aumento en el número de rebaños, gracias, sobre todo, a los progresos alcanzados en materia sanitaria. Dicho incremento provocó una sobrecarga relativa, a causa de la ausencia de rotaciones en los pastos. La perforación de pozos más profundos con tecnología occidental condujo al abandono de puntos de agua tradicionales, al sobrepastoreo de algunas regiones alrededor de los nuevos pozos y rompió las rutas tradicionales de trashumancia. La degradación de los pastos, por lo tanto, fue anterior a la sequía. Ésta sólo agravó y aceleró la destrucción del medio natural, provocada por la ruptura del precario equilibrio anterior entre los hombres, su ganado y el medio.

Simultáneamente, un programa de intensificación de la agricultura supuso el abandono de los barbechos por parte de los agricultores. Ello modificó profundamente las relaciones entre estos dos grupos de población. Antes, los rebaños descendían y estercolaban los campos de los agricultores, quienes, en contrapartida por el estiércol y la leche, proporcionaban a los pastores los cereales necesarios para su alimentación. Hoy se producen disputas por las tierras y, al tratarse de un sistema de cultivo sin barbecho, el pastor se convierte en un indeseable, mientras que el agricultor comercializa por dinero el mijo que antes intercambiaba con los nómadas. La desaparición de ese intercambio tradicional destruyó el antiguo equilibrio, a expensas sobre todo del pastor, sometido además a considerables presiones fiscales. Asimismo, estos últimos están siendo abandonados por sus gobiernos por razones económicas y políticas.

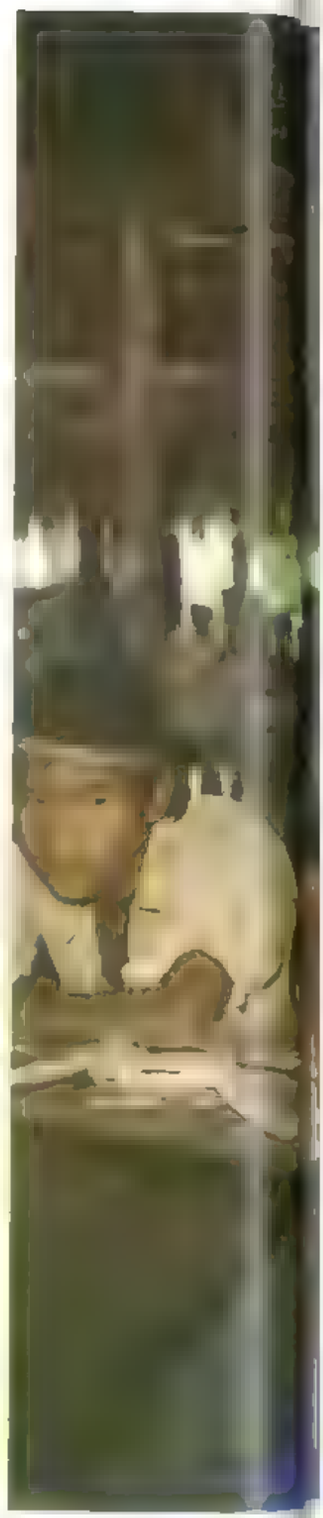
Tras la gran sequía saheliana que hemos mencionado, el modo de vida de las poblaciones pastoriles se vio amenazado. Hacinados en los campos de refugiados del Níger, o en el sur de Argelia, sus posibilidades de reemprender el pastoreo son casi nulas, puesto que han perdido sus rebaños, sus tierras están inutilizadas y no tienen dinero para volver a comprar animales. Una gran parte de ellos ha acabado incrementando la población de los suburbios y el ejército de parados urbanos.

Aunque, en realidad, dicha sequía no fuera más dura que otras anteriores, sobre todo la de 1914, sus consecuencias han sido mucho más dramáticas. Las razones estriban, fundamentalmente, en los errores de la política colonial, particularmente las medidas de sedentarización forzada, en las consecuencias no previstas de unas pretendidas mejoras tecnológicas en materia sanitaria y perforación de pozos y muy especialmente en la extensión progresiva de la economía de mercado, que provoca idénticos resultados en otras partes de África: aumento en los precios de los alimentos, caída de los precios del ganado, degradación irreversible de los medios de subsistencia tradicionales y migración de centenares de miles de personas. Curiosamente, en un momento en el que se insiste en que la única alternativa de progreso para cualquier sociedad es la industrialización, la oferta de trabajo ha experimentado una reducción considerable.

Esa destrucción de los sistemas tradicionales se ha ido desarrollando lentamente, durante todo el período colonial primero, y luego se aceleró rápidamente en los últimos años al adoptarse las políticas occidentales de progreso basado en la inversión tecnológica e industrial (Bonte, 1975; Messiant, 1975; Swift, 1975).

## CONCLUSIÓN

Los planteamientos oficiales han justificado, frecuentemente, la extensión del control gubernamental sobre las poblaciones tribales y campesinas como un esfuerzo para proporcionarles la paz, la salud, el bienestar y otros beneficios de la civilización. Sin embargo, aunque no citen nunca intereses económicos, no hay ninguna duda de que la extensión del control gubernamental ha estado relacionada directamente con la protección y el desarrollo del lucro económico de las poblaciones que han invadido las tierras tribales y campesinas. Paradójicamente, los resultados son contrarios a lo que pretenden las justificaciones oficiales: violencia, asesinatos y guerra en la frontera; esclavitud, explotación, fraude, hambre y miseria como consecuencia de la expansión de la economía monetaria, del progreso tecnológico y de la industrialización; desplazamientos y



**En un recóndito lugar de la selva amazónica entre Ecuador y Perú, se encuentra la radioescuela de la fotografía, cuyo objetivo es instruir a los niños del belicoso pueblo *shuar* (una fracción de los *jívaros*), mediante clases radiadas por maestros indígenas. La alfabetización impuesta sin miramientos ha sido un factor de pérdida de identidad para los pueblos tribales**

migraciones forzosas; desestructuración tribal y cultural, en definitiva.

Los ejemplos que se han presentado ponen de manifiesto que las actitudes oficiales y las políticas gubernamentales hacia los pueblos tribales y campesinos han permanecido, tal como señala Bodley (1975), básicamente uniformes en todo el mundo a lo largo de los dos últimos siglos y han resultado arrogantemente desastrosas para dichos pueblos, así como unilateralmente beneficiosas para la llamada civilización industrial. Pero pese a todo, la mayoría de los gobiernos sigue manteniendo que el progreso, tal como es entendido por la sociedad occidental, es una fuerza inevitable e irresistible, de tal manera que, a la larga, no admite alternativas para los pueblos tribales, excepto su drástica transformación cultural o su eliminación. Incluso consideran antinaturales e inmorales cualesquiera propuestas que no comprometan automáticamente la integridad cultural de las poblaciones tribales. Habida cuenta del dominio de estos planteamientos, así como de la fuerza militar y tecnológica que los acompañan, puede esperarse que el proceso que ha sido dibujado de modo esquemático para los dos últimos siglos seguirá durante el siglo próximo.

# INSTITUCIONES CULTURALES

# ALIMENTACIÓN

A la izquierda, aspecto de la chicha, alimentación básica de los *jívaros*, consistente en raíces de mandioca que, una vez fermentadas por la saliva de las mujeres que las mastican, se mezclan con agua.

## Alimentación, cultura y sociedad

La obtención de alimentos es todavía hoy un problema fundamental para el conjunto de la humanidad. En los albores del siglo XXI el hambre sigue afectando en mayor o menor medida a una parte muy importante de la población mundial. Y ello no se produce exclusivamente en los países del Tercer Mundo, sino también en los focos de miseria de las sociedades opulentas. Las medidas puestas en práctica por los particulares, las sociedades u organizaciones filantrópicas o los distintos estados se han limitado a poner parches a una situación que parece desbordar todas las previsiones.

Pero en esta obra no se pretende analizar esa problemática, sino señalar su importancia en las relaciones entre alimentación y cultura, cuyo conocimiento es decisivo para emprender, con ciertas garantías, cualquier intento de modificar el comportamiento alimentario de la población. Se expondrán para ello las aportaciones efectuadas por los antropólogos a partir de las investigaciones que han realizado en las distintas culturas del globo. De este modo, el problema de la alimentación no aparece exclusivamente relacionado con los componentes nutritivos de los alimentos, con *inputs* calóricos o con dosis diarias de principios inmediatos, vitaminas u oligoelementos, sino como un campo abierto a la cultura, repleto de símbolos, metáforas y representaciones, fruto de manipulaciones ideológicas que han dado lugar a cientos de falsas ideas o a graves errores, que contradicen los principios nutricionales que proponen los científicos.

Y ello es así porque la alimentación no es únicamente un fenómeno de naturaleza biológica. Si se acepta al *Homo sapiens sapiens* como a un omnívoro deberíamos admitir que su conducta habría de asimilarse a la de otros mamíferos omnívoros. Opinamos que se puede aceptar sin discusión que nos hallamos ante un omnívoro susceptible de clasificar y seleccionar en condiciones no excepcionales, a menudo por razones que pueden aparecer como absolutamente arbitrarias, una sola parte del conjunto de alimentos posibles.

La capacidad de elección no responde, en general, a la arbitrariedad o al simple azar. Está parcialmente condicionada por variables de orden ecológico o tecnológico, pero mucho más a menudo por variables de carácter simbólico, ritual o social. Los antropólogos han descrito en determinadas áreas de Nueva Guinea rituales cíclicos, cuya función tiene que ver con la regulación ecológica en ecosistemas específicos, pero que al mismo tiempo tienen cometidos importantes en la regulación de las relaciones intratribales e intertribales. En los años sesenta, antropólogos como Caro Baroja y Lisón Tolosana destacaban la importancia de la comensalidad y su frecuencia en multitud de rituales festivos que se celebraban en distintas áreas culturales de la península Ibérica. Describían la comensalidad como un procedimiento para compartir la comida y reforzar lazos familiares o sociales.

En el plano ritual, la principal liturgia católica, la Eucaristía, combina asimismo las dimensiones simbólicas, rituales y metafóricas: la Misa es una rememoración de la Santa Cena, en la que los fieles consumen simbólicamente la sangre y el cuerpo de Cristo, concebidos como alimentos necesarios para alcanzar la Gracia. Desde una perspectiva mucho más prosaica, el langostino, la langosta y en general el marisco adquieren en algunos países, como por ejemplo España, un valor simbólico añadido, que los identifica como alimentos que confieren prestigio, indicando, unas veces, riqueza y consagrando, en otras ocasiones, la ceremonia ritual de la comida. Esta concepción de la comida como fuente de placer y al mismo tiempo signo de opulencia ha engendrado una importantísima literatura, que describe sobre todo el papel que desempeña en los rituales de hospitalidad y en la disposición de la mesa y los platos, o bien la presenta como un vicio o desde un enfoque cómico. Pantagruel, Gargantúa,

Falstaff, Sancho Panza o míster Pickwick aparecen como los símbolos de la glotonería grotesca de una sociedad que no pierde la oportunidad de sentarse a una mesa. En otras ocasiones, ha surgido la estampa contraria, la de aquel que busca desesperadamente algo que comer.

Tan larga tradición ha engendrado inevitablemente un rico folklore, en el que la comida aún sigue teniendo en el tecnificado siglo XX un papel fundamental en las sociedades occidentales. Se prodigan todavía banquetes y *buffets*, donde se siguen exhibiendo servicios de mesa sofisticados, combinaciones de platos servidos con vinos muchos de ellos con elaborado valor icónico.

Y sin embargo esta profusión de literatura culinaria que invade nuestro mundo ha dado lugar a una enorme cantidad de postulados sobre cómo debe ser una buena comida, cuál es más o menos sana y en torno a la significación de la comida en sociedad.

Anclados en una concepción de la humanidad en la que siguen predominando nociones escolares que perciben el desarrollo como un progreso lineal, que va desde la caza-recolección a la sociedad posindustrial, solemos considerar la práctica alimentaria de aquellos que no son como nosotros a partir de una perspectiva absolutamente etnocéntrica: nos horrorizan los pueblos cazadores-recolectores que comen coleópteros, pero aceptamos perfectamente un guiso de caracoles o de setas.

Pero esta diferente concepción se amplía a otros terrenos: mientras vemos al cazador-recolector primitivo como un individuo que pasa su vida buscando alimentos desesperadamente, hurgando bajo las piedras, la imagen de la opulencia suele caracterizarse por escenas de comilonas interpretadas por ricos villanos en las bodas de

**A partir de las investigaciones realizadas por los antropólogos, el problema de la alimentación aparece no sólo relacionado con los elementos nutritivos, sino como toda una filosofía en la que cada cultura determina los alimentos elegidos y la forma de prepararlos. Así, ciertas comidas habituales en Europa no resultarían menos insólitas para otras culturas de lo que lo es para un occidental la imagen de unos niños comiendo los gusanos que se crían en los troncos en Siberut (Indonesia). En la página siguiente, indias *cunas* triturando cereal**

Sombrero utilizado en las ceremonias relacionadas con la agricultura por los *bambara*, pueblo perteneciente al grupo *mandingo*, que habita en Malí y Senegal

Camacho, por burgueses fabricantes de paños en el Flandes de Rubens o por altos cargos de la administración, profesionales o industriales en la película de Marco Ferreri *La grande bouffe*

Esta imagen, según la cual el primitivo vive en peores condiciones alimentarias, es una imagen sesgada. Ni aquél se halla en los límites de la subsistencia, ni los occidentales se sientan cada día a la mesa de Camacho. Dicha imagen es la consecuencia inevitable de la concurrencia en torno a la alimentación

de fenómenos culturales, sociales, económicos y políticos, en el seno de los cuales se establecen estrategias, se generan conductas, se promueve el arte y se crea literatura. No puede, por lo tanto, reducirse la alimentación ni a un problema de *input* energético exclusivamente ni tampoco limitarla a una cuestión de *output* cultural

Los nutricionistas, que inciden sobre el primer aspecto y prescinden del segundo, suelen acabar no explicando absolutamente nada más que unos principios tan generales y esotéricos que chocan contra el común de la población. Aun cuando popularmente se relacionen las espinacas con el hierro y la carne y el pescado con las proteínas, la alimentación no se rige casi nunca, salvo en las dietas especiales, por ese tipo de criterios, sino en complejas razones, que posiblemente tienen que ver con los cambios sociales experimentados durante el último siglo

**Miembros del pueblo *atbalmin*, que habita en Nueva Guinea, durante la recolección de la batata o patata dulce, que constituye su principal alimento y una prueba más de la relación existente entre alimentación y cultura, ya que los *atbalmin* sacan sus mejores galas y organizan un baile ritual con motivo de la recolección.**

## El mito de la miseria primitiva

Uno de los lugares comunes más tenazmente mantenidos es la imagen de una banda de cazadores recolectores vestidos con taparrabos (o sin él) errando por un desierto y lanzándose sobre un coleóptero o un lagarto o tratando de masticar unas pobres bayas. Un antropólogo norteamericano, Robert Lee, en una monografía reciente sobre los *bosquimanos kung* del Kalahari, ha examinado su dieta semanal con procedimientos rigurosos de control, basados en la medición de una serie de indicadores biológicos: como el peso y sus variaciones, o la medida del pliegue cutáneo, que mide la acumulación de grasa en el tejido subcutáneo. Su encuesta, que estaba asociada a una investigación sistemática del *input* energético en catas de una semana de duración a lo largo del año, ponía en evidencia cómo las oscilaciones anuales de peso entre las estaciones secas y húmedas suponían ganancias de un máximo del 2,8 % del peso según la edad (para 45 y 50 kg de media esto supone menos de 1,5 kg), pero con pérdidas similares en otras épocas. Es decir, que la oscilación anual media para individuos de baja estatura (entre 150 y 160 centímetros) era de 1,5 kg, comparable a las variaciones de peso corrientes en la actualidad.

De los estudios de Lee puede deducirse que el nivel nutricional de una comunidad de cazadores-recolectores de estas características no es en absoluto miserable por término medio, aunque tampoco pueda hablarse de ellos, como han hecho algunos autores como Sahlins, de sociedades de la abundancia. Por su nivel tecnológico, muy bien adaptado a la vida nómada en una zona desértica, el *input* alimentario de los *kung* puede considerarse suficiente para una población que no dispone de técnicas de conservación ni de otro equipamiento de transporte que sacos o mochilas. Este ejemplo desmiente el mito de la miseria del primitivo en su medio natural y permite creer que probablemente se trata de una interpretación interesada.

El historiador Ronald Meek (1983), que ha estudiado la implícita teoría del desarrollo que se halla tras los llama-

dos cuatro estadios de la humanidad (caza-recolección, pastoreo, agricultura, comercio-industria) y cuyos orígenes rastrea en la antigüedad clásica, aunque centra su expansión durante el siglo XVIII, señala que conferir al primer estadio un nivel de miseria permitió la identificación de aquellos hombres con una imagen de la infancia de la humanidad y del salvajismo en su acepción más peyorativa. Meek insinúa que esta imagen del cazador salvaje, violento e irracional permitía una coartada ideológica a la dominación colonial mucho mejor que el mito opuesto, el del Buen Salvaje, que se venía formulando desde la conquista de América por los cronistas o por autores como Montaigne y Rousseau

Es significativo que esta imagen del salvaje innoble, violento, emerja en la época en que se desarrolla en América del Norte la explotación de los recursos de pieles, que atentaba contra las fuentes mismas de alimentación de los indígenas Puede deducirse, en consecuencia, que el hambre no es necesariamente un fenómeno inherente a la propia cultura, sino que pueden provocarla sus relaciones con las demás. Veamos un ejemplo anecdótico, que es fácilmente observable. En los pueblos y las ciudades suele haber colonias de gatos callejeros, que difícilmente pasan hambre si no hallan obstáculos en sus correrías, pero cuando se tienen que enfrentar a otros gatos que defienden sus territorios o a perros que obstaculizan su deambular, su aprovisionamiento alimentario puede correr peligro. Del mismo modo, se ha podido observar un desplazamiento de las gaviotas, pájaros que no están perseguidos por el hombre, desde una alimentación inicialmente marina al papel de depredadores de residuos urbanos. En las ciudades costeras pueden verse bandadas de gaviotas volando sobre las tierras interiores, con lo que acreditan su adaptación a la progresiva escasez de recursos pesqueros En cambio, clásicas devoradoras de restos, las rapaces, mucho más perseguidas, pero que podían haber tomado un papel depredador similar, se ven relegadas a reducidas áreas protegidas

Los propios *kung* ilustran perfectamente la situación arriba comentada El antropólogo John Marshall, que lleva más de veinte años estudiando esas poblaciones, lo recoge en un documental Los intereses políticos de Bostwana y de la República Sudafricana, como los de la mayor parte de los estados modernos, tienden a favorecer la sedentarización de los nómadas y eventualmente su transformación en agricultores o ganaderos estables. Estas políticas, que los norteamericanos ya establecieron durante el siglo XIX, han sido seguidas en otros lugares. Los desplazamientos de los *kung* estaban regidos no por leyes aleatorias, sino por el sistema de puntos de agua disponibles Por ello la multiplicación de éstos a través del aforo de pozos mediante motobombas podía ser utilizada políticamente para fijar y sedentarizar la población. El hecho de tener asegurado el abastecimiento de agua, con lo que podían limitar los desplazamientos, posibilitaba asimismo el sostenimiento de animales domésticos. La anécdota que relata Marshall es un ejemplo claro de las consecuencias de esa política. La motobomba instalada por el gobierno deja un día de funcionar porque no está previsto su mantenimiento ni por los nativos ni por las autoridades. Inevitablemente los *bosquimanos* se ven obligados a reemprender el nomadeo, pero con dos problemas suplementarios: arrastrar tras de sí un grupo mucho mayor de personas que antes y, además, tener que repartir la escasa dotación de agua disponible entre los hombres y los animales domésticos

## Creencias y tabúes alimentarios

En otras ocasiones, las causas del hambre se explican en términos de irracionalidad. Así, si la prohibición bíblica o coránica respecto a la carne de cerdo es un enigma para muchos observadores occidentales, el tabú hindú sobre la vaca parece ser el paradigma de la irracionalidad y la razón fundamental del subdesarrollo y el hambre que padece la India

**No sólo en la elección y la preparación de los alimentos se encuentra la influencia de cada cultura específica. En algunas culturas, el sacrificio de un animal está rodeado de complicados ritos propiciatorios, como la ofrenda con pisco a la Pachamama (la madre tierra), durante el sacrificio de la llama, en el Altiplano (Perú).**

El antropólogo norteamericano Marvin Harris ha justificado esas prohibiciones religiosas en un modelo económico que privilegia la adaptación tecnoeconómica y ecológica. En un medio árido como Oriente Medio, los hebreos protohistóricos adaptados como pastores nómadas vivían casi exclusivamente de rebaños de ovejas, cabras y ganado vacuno. La cría porcina podía resultar una estrategia económica poco adecuada por distintas razones: el cerdo es un animal que vive fundamentalmente en bosques, dehesas y riberas húmedas de los ríos. A fin de que su carne sea provechosa es necesario ocuparse de su nutrición. Su alimentación, basada en frutas, tubérculos o granos, le convierte en un competidor directo del hombre. Si lo comparamos con otros animales que se hallan mejor adaptados a las condiciones de aridez del medio y que además son una fuente de leche, queso, pieles, carne y tracción para arar o transportar, frente al valor meramente cárnico de la cría porcina, es comprensible cómo dentro de esa pauta de nomadeo eventualmente asociado con semisedentarismo agrícola, la cría de animales cuyo beneficio es fundamentalmente la carne resulta un despilfarro: una prohibición de origen religioso solventa eficazmente el problema.

Un caso similar es la condena hindú al consumo de carne de vaca. El significado sacro de ese animal, lejos de ser irracional, representa todo un sistema económico. En una agricultura de subsistencia, el ganado vacuno, en este caso la vaca cebú, adquiere una importancia económica que va mucho más allá de su valor cárnico, y esa trascendencia aumenta cuanto más pobre es el campesino. La vaca pare bueyes, indispensables para la tracción de carros y arados, y además proporciona leche y sus derivados, cuero y a partir de sus boñigas fertilizantes y combustible. Es un animal de sostenimiento económico y que tiene una elevada capacidad de resistencia y recuperación. En esas condiciones resulta más eficaz su conservación que su sacrificio, ya que si bien así se podría paliar el hambre unos pocos días, a medio plazo supondría el derrumbe del conjunto del sistema económico. Desde esta óptica, los tabúes o las prohibiciones sagradas evitan la posibilidad de sucumbir a la tentación del sacrificio.

En otras ocasiones, el mito justifica la alteración de sistemas de producción de autosubsistencia considerados de bajo rendimiento. El etnobotánico francés Jacques Barrau explicaba que, en Oceanía, los horticultores primitivos que utilizaban procedimientos de roza combinaban en sus jardines multitud de especies, reproduciendo así un esbozo de ecosistema generalizado, en el que muchas especies se veían representadas por unos pocos individuos de cada una. Es una estrategia similar a la que se utiliza aún hoy en los huertos, que permite diversificar a lo largo del año la producción, modularla según las necesidades y ofrecer una mayor resistencia a las plagas que se ceban sobre una sola especie.

Los intereses de las economías desarrolladas tienden a favorecer la sustitución de esos jardines que necesitan elevadas inversiones en trabajo por monocultivos industrializados, que precisan poca mano de obra y son mecanizables. De este modo se convierten los ecosistemas generalizados en ecosistemas especializados con enorme riesgo de ser destruidos por plagas o inclemencias climáticas. Pero es que además esa destrucción entraña, vistas las características de la zona, la erosión de los suelos desnudos por las lluvias tropicales, provocando por tanto la desertización y el hambre.

Debemos, pues, colegir de todo ello que los fenómenos relativos a la alimentación y la nutrición de las sociedades que solemos calificar de primitivas, salvajes, subdesarrolladas o simplemente pobres no pueden explicarse únicamente por razones ecológicas, ni exclusivamente por razones culturales, sino que hay que buscar en los modos de articulación de las diversas variables la explicación de los distintos fenómenos y de las diferencias en los comportamientos relativos a la nutrición.

**Empaquetado de bacalao convenientemente preparado en Islandia, donde la pobreza del suelo hace muy limitadas la agricultura y la ganadería. Es esa necesidad de transformación y conservación de muchos alimentos la que está en el origen de los criterios culturales que marcan el modelo de alimentación en las sociedades desarrolladas.**

## Alimentación y cultura en Occidente

Los ejemplos que se han empleado para tratar de ilustrar algunos de los lugares comunes relativos a las sociedades de cazadores-recolectores muestran la influencia de las variables culturales y sociales. En cierta medida, esa influencia sería inversamente proporcional a la dimensión estrictamente biológica. En las sociedades desarrolladas ello daría lugar a un modelo de alimentación en perpetua transformación, en el que el peso de la cultura es hegemónico

Los criterios culturales tienen sin duda su origen en un fenómeno esencial de la alimentación humana: la necesidad de transformación y conservación de muchos alimentos, la imprescindible división social y sexual del trabajo y la dependencia de los niños pequeños respecto a la alimentación. Las distintas formas de lactancia generan una subordinación física de la madre, que no puede separarse de sus hijos más allá de cuatro o cinco horas, además las características de los retoños humanos les hacen incapaces, hasta una edad avanzada, para obtener los alimentos adecuados y transformarlos. Cuando un animal es capaz de seleccionar sus alimentos, el niño aún se lleva a la boca cuanto halla por delante, y no es hasta cierta edad que se halla en condiciones de manejar las complejas técnicas de elaboración, encender el fuego, guisar o simplemente moler un determinado cereal, para lo cual en muchas sociedades es necesario un esfuerzo físico considerable. Las consecuencias son que los grupos humanos tienden a reunir a la prole alrededor de las madres, que en la mayor parte de las sociedades son las que recolectan o cultivan, preparan y elaboran los alimentos

Necesariamente la relación que se establece entre quienes producen la comida y quienes la reciben tiende a ritualizarse, en especial cuando los mecanismos de redistribución implican no sólo a la familia nuclear, sino también a parentelas, vecindario, linaje o dependientes. La redistribución puede ser igualitaria, pero frecuentemente es estratificada, por cuanto en muchos alimentos, especialmente los de origen animal y en algunos vegetales, lo comestible no es homogéneo. El costillar del conejo no tiene la calidad de la carne de los muslos o de las paletillas

El extraordinario desarrollo de las

**Banquete nupcial en Shanghai (China). La primigenia función de la comida como algo necesario para la nutrición y para satisfacer el apetito queda relegada a un segundo plano en ocasiones como la que muestra la fotografía, en que los individuos se reúnen para comer juntos por motivos más relacionados con lo social y lo cultural que con lo biológico.**

técnicas gastronómicas en Occidente, así como la parafernalia que rodea al hecho alimentario, ilustra suficientemente acerca de la dimensión sociocultural de este fenómeno. Pero posiblemente los cambios más sustanciales están asociados a la modernización de la industria de la alimentación y a la complejísima tecnología que gira en torno a ella. Ambos puntos, acompañados de importantes transformaciones en el seno de la sociedad, han dado lugar a la desaparición de la idea del hambre en Occidente y la han sustituido por una imagen de la alimentación vinculada vagamente con lo biológico, el tentempié, pero mucho más con variables de orden social o cultural.

Las influencias de los medios de comunicación social, y en particular del cine, en las concepciones alimentarias fueron extraordinarias y originaron profundos cambios en las sociedades europeas.

## Cambios alimentarios en las sociedades europeas

En primer lugar, la comida, de un modo absolutamente mayoritario, ha dejado de ser producida por los consumidores. Si se considera que la población agraria en Occidente suma entre el 10 y el 20 % del total y que ese porcentaje no supone una producción de autosubsistencia, se advierte una ruptura clara entre dos fenómenos que solían estar indisolublemente unidos. En segundo lugar, las estadísticas económicas de los gobiernos demuestran que la parte destinada a alimentación en los presupuestos urbanos domésticos disminuye lenta pero regularmente, lo que supone la aparición de conductas que están transformando los hábitos alimentarios, sin que ello signifique un empeoramiento en la calidad de la dieta. Las cifras crecientes de consumo de proteínas y el estancamiento del consumo de pan son buenos indicadores de opciones distintas y de costumbres sustancialmente modificadas, no sólo por razones de eficacia sino básicamente por motivos culturales y sociales. Parece claro que el acceso de la mujer al mercado de trabajo y la disminución del tiempo disponible para las comidas, junto al incremento de la capacidad de consumo de la población, engendraron un mercado de tecnología doméstica extremadamente floreciente, en especial tras la Segunda Guerra Mundial, que había de contribuir a un replanteamiento de los criterios de alimentación. Primero porque a partir de los ciclos de actividad casi ininterrumpidos, con pausas de una hora para comer, había de desarrollarse el modelo del *fast-food*, tentempié destinado a ser consumido al pie del trabajo y condición indispensable para librar entre cinco y seis de la tarde y disponer de una dosis diaria de tiempo libre susceptible de engendrar nuevas áreas de consumo el gasto de ocio o la televisión como agente inductor del consumo a través de la publicidad.

Estos cambios han motivado asimismo grandes modificaciones en la manipulación de alimentos, tradicionalmente confiada a las amas de casa. Se genera actualmente un enorme mercado destinado a los hombres, solteros o casados, a los que se supone incapaces de guisar, y se comercializan hornos de microondas o comidas preparadas, susceptibles de ser manejados por los propios niños. Se está subvirtiendo con ello el principio de dependencia biológica entre los retoños del *Homo sapiens* y sus progenitores, que era una de las piezas claves en la estructuración de las relaciones sociales en torno a la comida. En realidad, una observación más o menos sistemática de la comensalidad en las sociedades urbanas muestra una evidente disminución del número de ocasiones en que la familia se reúne.

Paradójicamente, o quizás sin paradoja, la gastronomía, que antaño giraba en torno a los fogones caseros y demostraba la riqueza de la casa dejando hartos a los invitados, se ha desplazado a la degustación casi simbólica, por lo escaso de los platillos, en las casas de restauración pública, donde la comida ya no se considera como matahambre, sino que se percibe con la misma mirada con que se contempla un cuadro, se admira una orquídea o se evoca el aroma de invisibles lilas.

# VIVIENDA

**La necesidad del hombre de buscar cobijo está presente desde que lo encontró en las cavernas que habitaba durante la Edad de la Piedra. Sobre estas líneas, *tasaday* fotografiados en grutas naturales de la isla de Mindanao (Filipinas), en las que se pretendió, sin demasiado fundamento, que todavía vivían en la actualidad. A la izquierda, arquitectura *dogon* de Shanga (Malí)**

La búsqueda y obtención de cobijo o alojamiento no son el patrimonio exclusivo de nuestras parejas de novios o de nuestros conciudadanos. La caverna prehistórica, el *tipi* de las praderas de Norteamérica o los bloques de viviendas sociales han sido el objetivo de movilizaciones a lo largo de la historia. En unos casos experimentando con materiales, en otros aprovechando el azar, actualmente a través de la reivindicación del derecho a la vivienda digna. La imagen del hombre en busca de cobijo ha alimentado una literatura considerable, desde las distintas historias de robinsones a las de Tarzán, pasando por los dramas neorrealistas del cine de los años cincuenta. En unos casos, Robinsón es presentado, igual que Tarzán, como constructor de una vivienda fantástica en el seno de la naturaleza, en los otros, una pareja de recién casados de clase media trata de alcanzar los beneficios de un piso minúsculo en una barriada periférica.

La historia de la arquitectura y del urbanismo ha atendido tradicionalmente a los aspectos formales de la vivienda, el edificio o la ciudad. La historia así concebida es una colección de hombres geniales, que han edificado una larga teoría de edificios plásticamente relevantes, de conjuntos urbanos monumentales. Con mucha menor frecuencia, esos mismos urbanistas o arquitectos se han ocupado de las viviendas de las clases subalternas: los obreros, los campesinos o los «primitivos». Probablemente el interés hacia estas cuestiones se inicia durante el primer tercio del presente siglo con la irrupción de grupos de arquitectos influidos por las ideas socialistas, entre los cuales destacan Gropius y el grupo de la Bauhaus, Le Corbusier y otros. Estos autores se plantearon el problema de la vivienda digna desde una perspectiva revolucionaria, que transformaba la concepción constructora y urbanística en relación con las clases menos favorecidas de la sociedad, proponiendo, entre otras cosas, una concepción sociológica del significado del espacio y su ordenación para modificar los comportamientos humanos.

De algún modo, percibir la arquitectura como una variable influyente en la conducta permitió un replanteamiento de los criterios que hasta entonces habían presidido el devenir de la arquitectura tradicional. Éste se había hecho

a partir de una consideración artística que acababa presentando siempre como paradigma de ese tipo de vivienda la de las familias más pudientes del lugar, porque eran aquellas que solían ajustarse a los criterios «artísticos» de la arquitectura. Y esto era así porque cuando se ha prestado atención a esa «arquitectura tradicional», o a esas formas que no son el producto del trabajo de especialistas, se ha tendido a aplicar criterios de identificación y clasificación de la propia arquitectura académica, enfatizando las características formales y estructurales de las edificaciones y la distribución y ubicación geográfica de los modelos de construcción. El interés por la forma y la estructura de la vivienda ha llevado a explicar las diferencias y características según el papel de determinadas variables, entre las que sobresalen el clima, los materiales de construcción y la tecnología.

## La influencia del clima, los materiales y la tecnología

La influencia climática se vincula a postulados según los cuales la primera preocupación del hombre es la de abrigarse. En consecuencia, la forma y la estructura de la vivienda se hallarán en función de esa variable. En las zonas de climatología fría, giraría en torno al hogar; mientras que en las cálidas lo haría en torno al patio o a los espacios abiertos al exterior.

Por lo que respecta a las primeras, el arquetipo de vivienda que responde a la necesidad de guarecerse de los elementos y cuya forma resulta más eficaz para combatir el clima extremado es el *igloo* esquimal, cuyo plano se organiza mediante un espacio central y una disposición radial de las habitaciones. Pero existen muchos ejemplos de soluciones no racionales desde el punto de vista climático: los *onas* de Tierra del Fuego, con un clima casi ártico, levantaban elaboradas tiendas cónicas para las actividades rituales, mientras que para abrigarse se servían únicamente de mamparas hechas con sobradillos de piel de guanaco sostenidos con estacas. Por otra parte, en algunas zonas cálidas, como ciertas islas de Oceanía, se levantaban casas sobre palafitos, cuando esta estructura es más eficaz en las zonas frías y húmedas.

Las circunstancias de que en muchas zonas con el mismo clima se hayan construido variados tipos de viviendas y que en áreas ricas en microclimas la diversidad sea menos numerosa que en regiones de climatología parecida ponen en tela de juicio el rol determinante del clima.

Desde una óptica evolucionista, articulada con la idea de progreso, se ha valorado en exceso la importancia de los materiales y la tecnología utilizados en la construcción del habitáculo. A medida que el hombre iba aprendiendo las técnicas de construcción más complejas, se irían desarrollando progresivamente los diversos tipos y formas en una sucesión unilineal de etapas: la caverna o gruta —en cuya construcción no interviene el hombre— abriría el paso a la mampara, ésta a la choza circular y finalmente a la rectangular, a la que ya seguirían las distintas formas derivadas según la utilización de los materiales. Esta sucesión evolutiva no es siempre unilineal, y no hay necesariamente progreso en la utilización de nuevas técnicas. El caso de los *onas* como constructores de chozas cónicas y mamparas demuestra que el conocimiento de técnicas más elaboradas no implica que éstas se apliquen necesariamente al alojamiento. Los *cheyenne*, que con la aparición del caballo abandonaron sus aldeas fijas de casas semisubterráneas y su actividad agrícola sedentaria para convertirse en cazadores nómadas y vivir en tiendas *(tipis)*, ejemplifican cómo los procesos de evolución económica y tecnológica pueden darse de modo inverso. Tampoco los materiales por sí mismos pueden determinar la forma. Idénticos materiales han dado lugar a construcciones diferentes y el cambio de éstos no ha variado la forma de la casa: en Melanesia y Polinesia los útiles usados son los mismos, mientras que las formas que han adoptado las viviendas

son distintas, como consecuencia de otro modelo de organización social Actualmente, en la tienda o *yurta* mongola, el plástico ha sustituido al fieltro como material de construcción, aunque la estructura siga siendo la misma

Los ejemplos de los *navaho* y los indios *pueblo* muestran cómo materiales, clima y conocimiento de técnicas no son determinantes Con unas condiciones climáticas y geográficas similares y con los mismos materiales arcillosos, construyeron casas con formas bien diferenciadas Los *navaho* edificaron viviendas individuales con estructura cónica a base de estacas y recubiertas posteriormente de barro y adobe; mientras que los indios *pueblo* del sudoeste de California levantaron casas aglomeradas con marcado carácter colectivo, de forma cuadrada y en sucesión escalonada Ambas culturas habían adoptado originariamente como habitáculos construcciones semisubterráneas antes de llegar a habitar estos modelos tan diferenciados, por otro lado, los contactos entre los dos pueblos inducen a creer que los *navaho* conocían las elaboradas técnicas de construcción de los *pueblo*, sin embargo, no las aplicaron.

## Los modos de construcción

El tópico de que la sofisticación en las técnicas de construcción está en función de la complejidad de la sociedad ha contribuido a tachar de rudimentarias las edificaciones domésticas de las llamadas sociedades simples y a establecer una tipología tripartita entre sociedad y grado de desarrollo de las técnicas constructoras: a sociedades primitivas corresponden viviendas caracterizadas por su carencia y escasez; a sociedades tradicionales, con marcado carácter rural, pertenecen viviendas autóctonas y apegadas al modelo tipo como exponentes de un modo de vida actualmente perdido y, por lo tanto, reminiscencia de un importante legado folklórico, olvidando así que la concentración en lo puramente indígena resta consideración al cruce, a las necesidades sociales cam-

**El clima, los materiales y la tecnología son elementos que determinan de forma decisiva la evolución en las formas de construcción, pero esos procesos evolutivos pueden darse a la inversa: los *cheyenne* de Norteamérica abandonaron sus viviendas semisubterráneas y su vida sedentaria, para empezar a cazar y vivir en *tipis* (tiendas), con la llegada del caballo. A la derecha, *pigmeos* iniciando la construcción de una choza con los materiales a su alcance.**

biantes que han conducido a determinadas modificaciones en la construcción; por último, a las sociedades industriales se las caracteriza por poseer viviendas con marcado carácter urbano y racional, construidas por profesionales

No obstante, si se prescinde del énfasis unilineal de la evolución, podrían establecerse tres modelos de construcción de la vivienda a partir del grado de especialización de funciones y oficios precisos para la edificación. Desde este punto de vista, construcción *primitiva* significa que cada uno sea capaz de construir su propia casa: cada miembro de la comunidad posee los conocimientos técnicos locales y asume el modelo cultural de habitáculo que responde a las exigencias socioculturales y de conservación, lo que da una marcada uniformidad a las edificaciones. Cuando la construcción corre a cargo de un artesanado, que para edificar la casa se ajusta al modelo tipo, pero que introduce variaciones en función de exigencias familiares, riqueza y dimensiones, junto con aportaciones individuales y participación del propietario en la confección de los planos, se puede hablar entonces de un modo de construcción *indígena preindustrial*. En el momento en que la vivienda la construyen grupos especializados tanto en lo referente a planos, edificación, composición y adecuación interior como en cuanto a la construcción en serie, y el propietario básicamente consume, se puede hablar de un modo de construcción *industrial*. Paralelamente, la sujeción a unas leyes reguladoras de urbanismo, en este último modelo, corre a cargo de organismos gubernamentales. Estos tres modelos, esbozados a grandes rasgos, no son exclusivos de un determinado tipo de sociedad (primitiva, tradicional, compleja), sino que pueden coexistir, como de hecho ocurre, en las sociedades industriales, donde las chabolas, las viviendas construidas por la misma familia y las edificadas en serie conviven con aquellas que ha conservado el legado folklórico

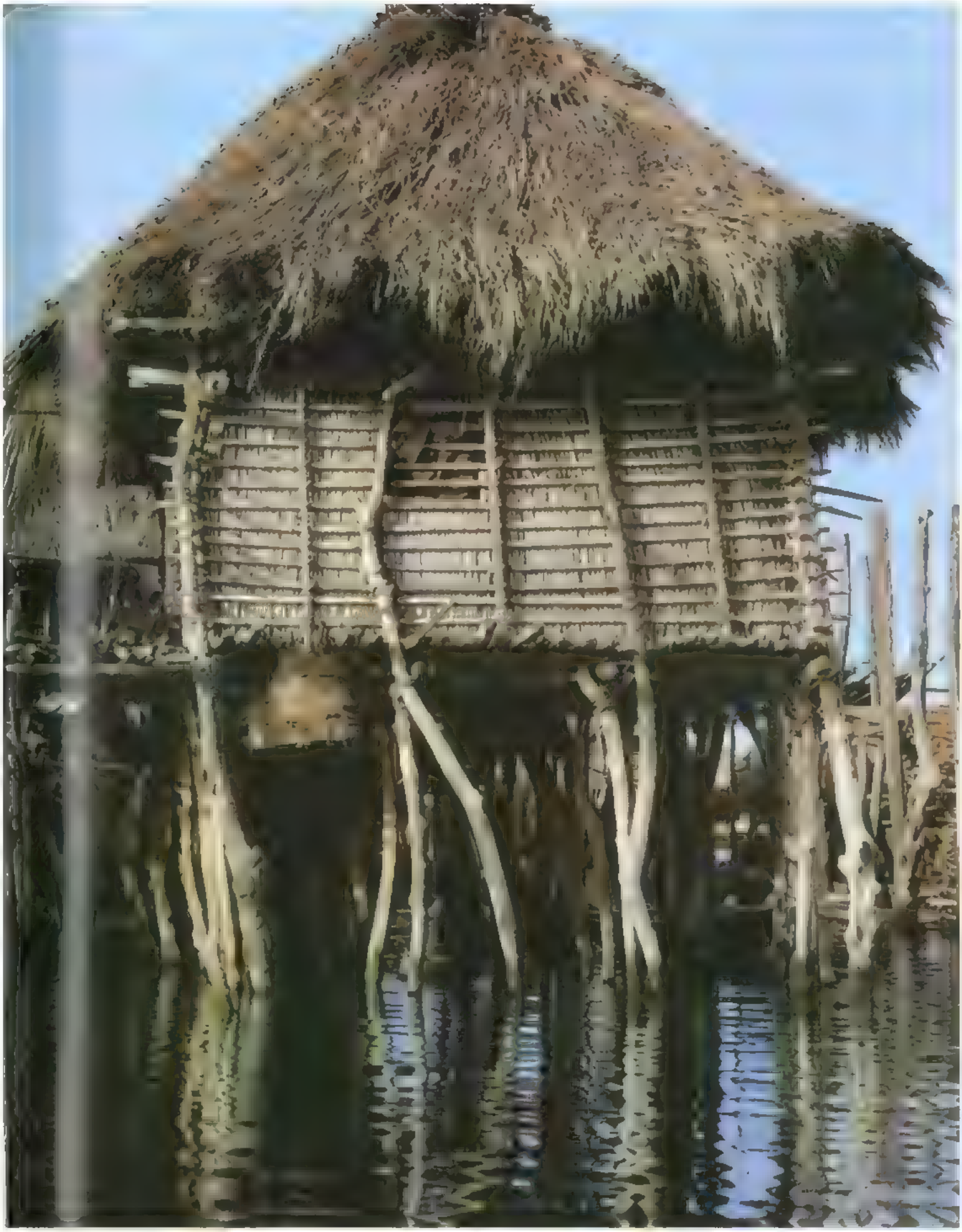
## La vivienda como fenómeno cultural

Pero en cualquier caso, sea cual sea el modo de construcción de la vivienda, la situación, los recursos utilizados, la tecnología empleada y su adecuación a las condiciones del clima, deben ser considerados, todos ellos, como aspectos interdependientes y relacionados íntimamente con la estructura integral de la sociedad. El que la economía básica sea de caza-recolección, agrícola o pastoril, de industria o comercio incidirá sobre la naturaleza de los edificios, pero aun cuando una sociedad considere prioritarios los vínculos comerciales, las rutas, la proximidad al agua, los pastos y las zonas de pesca serán factores que determinen el emplazamiento de las construcciones. Las estructuras comunitarias, tribales, de familia nuclear o extensa, los roles asignados al hombre y a la mujer, la organización sociopolítica, los valores religiosos y ceremoniales determinarán también la naturaleza de la vivienda

**A la derecha, palafito construido, como el resto del pueblo de Ganvié (el mayor pueblo lacustre de África), en el centro del lago Nokwe, en Benin. En él habitan alrededor de diez mil personas, que construyen sus viviendas en el agua porque les reporta grandes ventajas, ya que viven exclusivamente de la pesca**

Esta armonía entre el entorno físico y las exigencias sociales pone de manifiesto cómo los diversos grupos humanos dotan a sus viviendas de formas específicas capaces de satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, lo que logran mediante la adecuación de los recursos disponibles a la economía y el clima. Porque la vivienda no es simplemente una forma, una estructura arquitectónica; si su misión pasiva es la de proveer abrigo al hombre, su función activa radica en la creación de

**Interior de una vivienda de los *navaho* (sudoeste de EE.UU.), que, al igual que otras culturas cercanas, empezaron habitando construcciones semisubterráneas y más tarde edificaron viviendas individuales con estructura cónica a base de estacas y recubiertas posteriormente de barro y adobe**



un entorno adaptado al modo de vida, de manera que la construcción del hogar humano se convierte en un fenómeno cultural, y como tal, su estructura —interior y exterior—, sus dimensiones, la distribución de los espacios, el mobiliario, los utensilios y toda su naturaleza simbólica no son resultado de factores causales únicos, sino que es el conjunto de factores socioculturales el que decide su composición. La casa, la vivienda, particular y colectivamente entendida, es un claro exponente, más que ninguna otra edificación, del modo de vida

En esta interacción entre casa y *modus vivendi* se encuentran los factores simbólicos de aquélla. La separación de espacios, la distribución son aspectos que representan un gran valor simbólico. Así, por ejemplo, la diferenciación entre determinados espacios no siempre responde a motivos utilitarios, sino que puede estar ocasionada por razones de carácter religioso En las islas Marquesas de Oceanía, la casa tiene grandes dimensiones, debido a que cohabitan muchas familias; sin embargo, la diferenciación espacial se establece sólo en función de determinados tabúes. la cocina es la única estancia separada, ya que las mujeres, mientras guisan, son un tabú para el resto de residentes También la forma de la casa samoana responde a criterios religiosos más que a motivos de abrigo de forma redonda, el techo cónico se sustenta sobre un círculo de columnas, el nivel del suelo sobresale del exterior formando una plataforma que está construida de fragmentos de coral humedecidos con agua, las grandes dimensiones y sin establecer diferencias entre las estancias evidencian la cohabitación de muchas familias. la única separación del edificio con el exterior

**Típica construcción amazónica. El armazón del techo se hace impenetrable al agua. Sobre los soportes paralelos se fija un costillaje transversal, que a su vez se reviste con un tipo de hojas de palmera especialmente consistentes y anchas, que también servirán para recubrirlo en la parte exterior**

**En la página siguiente, una familia en pleno realizando la reparación periódica del tejado de su casa, deteriorado por el efecto de las lluvias monzónicas (país Shan, Birmania).**

la constituyen simplemente mosquiteras colgantes

Como puede verse, la estructura familiar también condiciona la construcción de la casa. En los ejemplos anteriores, la vivienda da cobijo a muchas familias que residen juntas, sin que medie una diferenciación entre las estancias. Pero la diversidad estructural entre casas con familias poligámicas y casas con familias monogámicas es claramente perceptible incluso en viviendas localizadas en una misma región. En Camerún se encuentran los dos modelos de estructura familiar, lo que da lugar a edificaciones distintas. Entre los *fulbe*, la distribución del recinto habitado está en plena consonancia con su estructura poligámica: un espacio circular en cuyo centro se ubica la choza del jefe de familia y, a su alrededor, las de las diferentes esposas. En la misma región camerunense se hallan viviendas que responden a una estructura familiar monogámica: la estancia del jefe de familia y la de la esposa e hijos pequeños se hallan una a continuación de la otra.

## La diferenciación del espacio doméstico como reflejo de las relaciones sociales

La división de espacios en el interior de los recintos domésticos está en íntima relación con las diferencias de criterios respecto a residencia y trabajo. En las sociedades primitivas o agrarias no existe una clara separación entre vida y trabajo; así los lugares reservados a las actividades diarias, como taller, almacén y lugar de habitación, pueden hallarse en el mismo recinto. En la casa europea, sin embargo, se produce una paulatina diferenciación en tres etapas:

*a)* Se distinguen dos entradas separadas, una para el acceso a la casa y otra a los almacenes o talleres.

*b)* Se comienzan a dividir las estancias por plantas, destinando la de abajo a los servidores y a los dueños la de arriba.

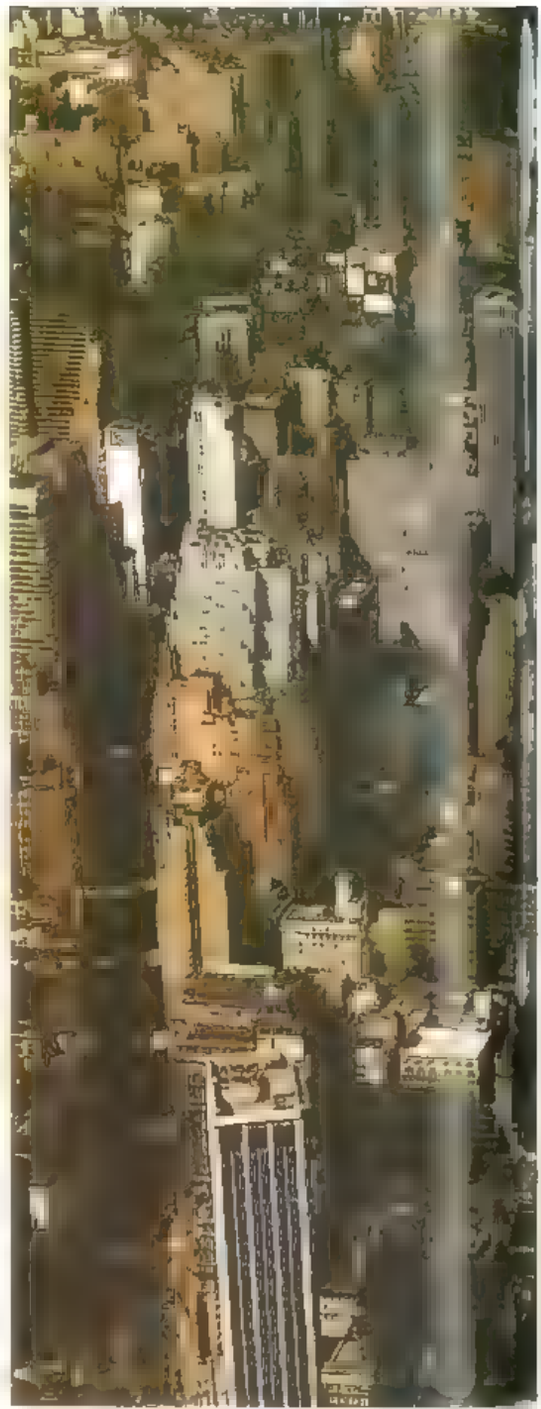
**Casas *musgum* en el norte de Camerún. El tipo de estructura familiar determina variaciones esenciales en la construcción. En una misma región del Camerún coexisten dos modelos de construcción distintos, puesto que se da la estructura familiar monogámica y también la poligámica.**

c) Se diferencia entre los espacios destinados a residencia, como dormitorios y sala de estar.

El valor simbólico de la distribución de los espacios radica en la forma en que éstos reflejan las relaciones sociales y la jerarquía. En la casa medieval este esquema jerárquico de distribución espacial se puede apreciar en la disposición de la mesa, donde se establece una gradación ordenada: padre, hijos varones y hermanos del jefe de familia se sitúan a un lado (el que es considerado principal), mientras que al otro se disponen la esposa, hijas y sirvientes.

Esta función simbólica de la vivienda contribuye a distinguir unas casas de otras. En Polinesia, donde la importancia sociopolítica de los jefes es crucial, la diferenciación de las viviendas de éstos respecto a las del resto de la población se ritualiza: son de mayor altura por estar construidas sobre una plataforma de piedra y revestidas de mayor riqueza decorativa, mientras que las demás son rectangulares, más bajas y de menor tamaño.

La ordenación jerárquica del espacio puede observarse también en la ubicación de los diversos sectores sociales en el tejido urbano de villas y ciudades, donde la movilidad y el desplazamiento de los diversos sectores son paralelos a las transformaciones que la misma ciudad experimenta. Era característico de las aldeas musulmanas el emplazamiento de las profesiones nobles alrededor de la mezquita, mientras que los sectores menos prestigiosos y viles quedaban más alejados. En los planos urbanos de muchas de las ciudades actuales pueden distinguirse varias zonas, que se asocian a los diferentes estratos socioeconómicos. El casco antiguo, centro de la ciudad preindustrial, organizado en torno a la plaza, es abandonado paulatinamente por los estratos sociales más relevantes, a medida que se llevan a cabo los planes de ensanche y posteriormente por la creación de barrios residenciales o ciudades jardín. En las zonas periféricas se ubican las barriadas que pueden haber sido construidas por las mismas familias o planificadas por los organismos oficiales. La categorización de cada una de las zonas responde muchas veces al mejor o peor acondicionamiento técnico de las edificaciones; en otras, la estigmatización de determinados espacios obedece a la penuria económica de los grupos sociales que los habitan.



**La gran cantidad de rascacielos que la pueblan convierte a la ciudad de Nueva York en el escaparate que muestra el nivel de desarrollo y crecimiento urbano alcanzado por la cultura occidental. Un crecimiento que se vio acelerado de forma imparable a partir de la Segunda Guerra Mundial.**

## Crecimiento y desarrollo urbano

Las primeras transformaciones que sufre la ciudad preindustrial en nuestra sociedad van encaminadas a la apertura de los espacios habitados para dar acogida al crecimiento demográfico que experimenta la ciudad. Los edificios se elevan, las viviendas unifamiliares se subdividen y los cementerios tradicionalmente situados en los espacios centrales, son trasladados a las afueras.

El derribo de las viejas murallas permite el engrandecimiento y las construcciones nuevas, que se insertan en esos espacios abiertos, propician los planes de ensanche, diseñados como áreas de residencia para la burguesía y las clases medias. El trazado de grandes avenidas viene a cambiar la imagen de la antigua ciudad (ahora casco antiguo), caracterizada por un entramado irregular de estrechas calles, que se sustituye por un plano ortogonal.

Los nuevos barrios surgidos de los planes de ensanche se caracterizarán ya por ser viviendas de varios pisos, en los que, no obstante, la primera planta se considera principal, por lo que se destina al propietario del inmueble; prueba de ello es la construcción de mirador y balcón, a diferencia del resto de la fachada en algunos edificios. La creación de ciudades jardín a finales del siglo XIX y principios del XX, como zonas residenciales y de estatus socioeconómico homogéneo, se prolongará hasta nuestros días, en la búsqueda de un entorno más tranquilo y menos contaminado.

Pero el fenómeno de crecimiento urbano más importante de nuestro siglo fue el experimentado a partir de la Segunda Guerra Mundial, fenómeno que no es exclusivo de Occidente. Los desarrollos industrial y posindustrial transforman de raíz las villas rurales y las propias ciudades, que, abocadas a una rápida urbanización, se ven desbordadas por un contingente de población decidida a abandonar el sector primario y que tiene que afrontar el problema ubicándose en viviendas de todo tipo.

Esta urbanización acelerada, en gran parte caracterizada por la desplanificación, aún viva y acuciante en los países llamados del Tercer Mundo, ha generado fenómenos y problemas nuevos respecto a la vivienda: chabolismo, producto de asentamientos espontáneos e ilegales, y aparición de barriadas *lumpen* en torno a las grandes ciudades industriales, que, creciendo desmesuradamente y sin una adecuación de servicios paralela, son incapaces de absorber la masiva llegada de pobladores.

## Los barrios de autoconstrucción del Tercer Mundo: el estudio de un caso

Las problemáticas de la desnaturalización y la creciente aglomeración urbana, productos del desigual desarrollo, han despertado el interés de planificadores, sociólogos y antropólogos. Centrando su laboratorio de estudio en los sectores *lumpen*, aportan conclusiones diversas y en muchos casos discrepantes al discurso oficial de las clases dominantes. El análisis de un caso que dos antropólogos norteamericanos, Mangin y Turner (1978) observaron en una barriada de autoconstrucción junto a una capital latinoamericana ilustra exhaustivamente la problemática de esos asentamientos masivos, que de manera similar se han producido en otras ciudades de Turquía, Zaire o Filipinas. El ejemplo recoge sobre todo dos aspectos divergentes del fenómeno.

La opinión oficial dominante, expresada en términos dramáticos por la prensa local y las clases altas, medias y trabajadoras, considera estos asentamientos como fuente desbordada de problemas. Para esos sectores sociales, tales barriadas son caóticas y desorganizadas, están habitadas por campesinos —indígenas en su mayoría— que emigran directamente de las áreas más remotas a estos barrios de chabolas construidas con paja, se deterioran a ritmo acelerado; representan una sangría económica para la nación, porque esos asentamientos inundan la ciudad de familias a las que resulta imposible dar empleo; se hallan jalonadas de delincuencia juvenil, desintegración familiar, alto índice de analfabetismo, alienadas de la vida de las grandes ciudades, junto a las que surgen; se las clasifica en conjunto como asociales sus residentes son inadaptados y se ve en ellas el nido de todos los males que padece la ciudad, además de ser posiblemente terreno abonado para la revolución y la subversión.

Por otra parte, desde su perspectiva, los residentes, muestran grandes dosis de adaptación y no perciben su situación como indigna, ya que sus aspiraciones se centran en consolidar su

# LA ARQUITECTURA CIVIL MAYA

**El profesor J. Gussinyer, experto en temas mesoamericanos, une a sus conocimientos sobre antropología los de arquitectura, especialidad sobre la que posee amplia experiencia profesional y de la que es titulado por la Universidad Nacional Autónoma de México. Nadie mejor que él, con largo tiempo de residencia e investigación en tierras de Chiapas, para hablar sobre el desarrollo arquitectónico entre los *mayas*.**

Hasta hace poco, las exploraciones arqueológicas en tierra *maya* se orientaban hacia los grandes conjuntos arquitectónicos de los centros ceremoniales. Hay que reconocer que en ellos predomina la arquitectura religiosa y monumental. Además, se creía que aquellos centros de convivencia fueron, casi en su totalidad, espacios destinados al culto. Imagen y concepto que llevaban consigo la idea de que se trataba de lugares de escasa actividad. Las recientes investigaciones permiten afirmar que, en realidad, eran sitios llenos de vida en los que se desarrollaban actividades de carácter profano, aunque fuera bastante alto el porcentaje de las actividades de orden religioso.

En estos maravillosos conjuntos de estructuras monumentales, los arquitectos *mayas* supieron armonizar de forma excepcional los espacios abiertos —plazas, grandes patios y *sacbeoob* (calzadas)— con las masas cerradas y compactas de las construcciones civiles y religiosas. Con estos dos sencillos elementos lograron unos incomparables juegos de volúmenes y espacios abiertos.

Un profundo sentimiento religioso fue una de las características más sobresalientes de la civilización mesoamericana. No es de extrañar que las estructuras religiosas de aquellos centros ceremoniales fueran las más abundantes y monumentales. Sin embargo, existió también una espléndida arquitectura civil, ordenada en diferentes calidades constructivas íntimamente relacionadas con los diversos estamentos sociales, hasta el punto de que se comprende la compleja sociedad *maya* a través de su arquitectura civil.

Por supuesto, la más abundante es la arquitectura popular, a menudo muy sencilla en el proyecto y en los materiales constructivos, pero sobre todo perfectamente adaptada a su medio ambiente. Este acoplamiento al entorno ecológico ha prolongado su presencia hasta nuestros días.

Por otro lado, se encontraba la arquitectura de la élite y los palacios del *halac uinic* (rey). Dentro del estamento privilegiado, la presencia de jerarquías se materializaba en diferencias respecto al proyecto, la ambición arquitectónica y

los materiales de las casas-habitación Arquitectónicamente hablando, por encima de todas las formas de arquitectura civil se encontraban los palacios del *halac uinic* Se los enumera en plural, porque a menudo eran dos Uno tenía carácter «urbano» y estaba construido en el interior del centro ceremonial, en forma de conjunto muy grande con tendencia a la horizontalidad, con patios interiores y numerosas cámaras Se trataba siempre de una arquitectura muy sofisticada.

Otro tipo de construcción palaciega se levantaba a pocos kilómetros de los centros ceremoniales Estaba constituida casi siempre por estructuras arquitectónicas construidas en torno a grandes patios. A menudo, tuvo formas arquitectónicas más ligeras, abiertas y mucho menos rígidas y estereotipadas que los palacios «urbanos» Se trataba, seguramente, de un asentamiento destinado al descanso, fuera del bullicio y de las obligaciones políticas, religiosas y sociales de los centros ceremoniales.

Existen tres elementos arquitectónicos que definen la arquitectura civil *maya*. El primero de ellos es la elegancia y el exquisito buen gusto de las estructuras destinadas a habitación de la élite, siempre construidas todas ellas de albañilería, con recubrimientos de estucos, relieves, pinturas murales, etc En el caso del pueblo, la sencillez de los sistemas constructivos, tanto en muros como en cubiertas, le daba a los conjuntos habitacionales belleza y una admirable identificación con el medio ambiente.

Otro elemento lo constituían los espacios abiertos, obtenidos básicamente por medio de plazas y patios Con las áreas de cobijo a su alrededor, determinaban el principio más característico de la arquitectura civil *maya*, aparte de la llamada «bóveda» De ahí que los espacios abiertos delimitados por estructuras de habitación formaran la base de cualquier proyecto de arquitectura civil, desde las estructuras destinadas al *halac uinic* hasta las más humildes de los *ah chembal uinicoob* (el pueblo) El patio fue y es todavía para los *mayas* el elemento arquitectónico imprescindible en cualquier proyecto de casa-habitación.

El último elemento constructivo que define a la arquitectura de habitación *maya* se relaciona con el alzado, puesto que la casa-habitación del estamento privilegiado era construida totalmente en mampostería o sea en obra de albañilería. De ahí que, en el alzado, la falsa bóveda *maya* fuera el elemento constructivo más destacado. Su forma surge del espacio interior de las viviendas del pueblo. La mal llamada «bóveda *maya*» se obtiene por medio de sillares en saledizo o construida en una sola unidad de mampostería, formando un bloque monolítico de piedras y de argamasa emparejado posteriormente por medio de sillares de recubrimiento. La casa-habitación popular asentaba sus diversas dependencias en torno al llamado «patio de actividades». Unos horcones, en número de cuatro o seis, sostenían una compleja armadura de madera para el techo, recubierta, más adelante, con hojas de palma o zacate Se completaba con unos sencillos muros de bajareque. No existían más aberturas que la puerta delantera y a menudo otra trasera

J. Gussinyer

asentamiento, conseguir el terreno de modo legal, construirse la vivienda paulatinamente, obtener una plaza en la escuela para sus hijos e identificarse como propietarios respetables Conforme se logran estos objetivos, gracias a la solidaridad de los lazos de parentesco y vecindad, se configura una infraestructura urbana de barrio, en la que surgen pequeños negocios, tiendas, bares, que posibilitan una menor dependencia del centro de la ciudad, a donde los desplazamientos se restringen a lo puramente laboral Al mismo tiempo, la identidad de barrio permite que se reactualicen continuamente los lazos de parentesco y vecindad, que se manifestarán sobre todo en movilizaciones colectivas solidarias, fenómeno que contrasta con el individualismo característico del asfalto urbano

Las conclusiones que obtienen los autores son obvias: estos grupos generan una serie de estrategias adaptativas merced a la conservación de muchos de sus rasgos culturales, básicamente los de cooperación y solidandad y procuran, en la medida de lo posible alcanzar el nivel que se considera digno Las soluciones para hacer frente a la precariedad de los alojamientos las aportan ellos mismos construcción de viviendas «por pobres» y «para pobres», ante la inexistencia de unos organismos que gestionen la problemática La enseñanza extraída por Mangin y Turner puede hacerse extensiva a todos los casos de choque cultural si se quieren modificar los comportamientos o la conducta urbana de la población, es preciso conocer los rasgos culturales y verificar hasta qué punto su conservación supone una estrategia adaptativa Cabe pensar que la visión oficial y de las clases dominantes sobre la inadaptación y la insociabilidad de los grupos llegados de fuera e insertados en el tejido urbano responde muchas veces a una ideología interesada o generada por la xenofobia Ni esta actitud ni la visión idílica de muchos culturalistas, que consideran la conservación de los rasgos culturales como la panacea de todos los problemas, solucionan las situaciones conflictivas

## El fenómeno de la urbanización masiva y su impacto sobre la vivienda

El caso analizado por Mangin y Turner no es exclusivo del Tercer Mundo —aunque sí más actual—. La urbanización masiva ha jalonado el capítulo más reciente de la historia de las ciudades sudeuropeas, donde la instalación de enclaves y cinturones industriales atrajo una copiosa población rural emigrada, que pasó a engrosar las filas del proletariado urbano. La alternativa adoptada por los organismos oficiales fue la construcción de viviendas sociales, con las que se pretendía paliar dos problemas intrínsecos a este trasvase masivo de población, edificación de hogares de bajo coste para solucionar el barraquismo y, a su vez, absorber laboralmente en el sector de la construcción a toda aquella mano de obra inmigrada y no cualificada

Surgieron así los barrios dormitorio o polígonos de viviendas cercanos a los industriales, en los que el espacio se

**De la misma forma que el desarrollo industrial y posindustrial transformaron radicalmente las villas rurales, que se vieron abocadas a una urbanización muy rápida, el extraordinario desarrollo de los centros urbanos ha acabado por crear en nuestros días un creciente anhelo del urbanita por la vivienda rural.**
**Los barrios de autoconstrucción, junto a las grandes ciudades del Tercer Mundo, constituyen una fuente desbordada de problemas. Son caóticos y desorganizados, se deterioran a ritmo acelerado y se hallan jalonados de delincuencia juvenil, desintegración familiar y alto índice de analfabetismo. A la izquierda, favelas en Río de Janeiro.**

reduce a las estancias consideradas imprescindibles (cocina, baño, sala-comedor y de una a tres habitaciones) y la estrechez parece justificarse por el propio ritmo de vida considerado «moderno»: terminado el horario laboral, y a falta de otros medios de ocio o espacio, se impone la quietud de los miembros familiares frente al televisor, que invita a producir más para acceder al consumo de nuevos artículos que incrementen el bienestar hogareño

La ciudad, la villa o el pueblo han cambiado y también la vivienda. El concepto amplio de casa se restringe al lugar íntimo donde la familia nuclear se repone de las prisas y aglomeraciones callejeras y cada miembro busca un pequeño espacio para sí, decorándolo a su gusto: observemos la importancia que cobran las habitaciones para los jóvenes de cuya decoración desean ocuparse, frente a la sala de estar, que es el espacio familiar común. Esta individualización de la vivienda, incluso en sus espacios interiores, es paralela al cambio en los hábitos sociales. las tertulias, las reuniones familiares o la vida vecinal se han reducido a la mínima expresión; en unos casos por el ritmo laboral y en otros porque la falta de espacio fuerza las reuniones en lugares distintos al hogar familiar

## Idealización y rehabilitación de la casa rural

Paralelamente, y aunque pueda parecer paradójico, el crecimiento de la ciudad va seguido de un fenómeno, progresivamente generalizado, que idealiza el modo de vida rural La aspiración de todo buen urbanita, que respira diariamente los humos y la hostilidad fría del asfalto, consiste en rehabilitar una casa de campo o montaña modélicamente tradicional. El molino, la antigua herrería o la cuadra que para el primer propietario tenían el valor simbólico de un estatus inferior, de una ocupación artesanal no rentable, en la era industrial fueron vendidos a precio irrisorio; el urbano y recién estrenado propietario o el intermediario especulador que supo aprovechar la ocasión lo transformarán en chalet de fin de semana, revalorizándose por su nueva analogía simbólica de estatus acomodado. Se remodelarán paredes, se cambiará la estructura y se acondicionarán con todas las ventajas que la modernidad posibilita, pero si la casa contiene elementos que revelen su anterior condición de pertenencia a ese pasado llamado popular, se destacarán como vestigios de una rústica y feliz elegancia. Se buscará una decoración que, sin perder el carácter funcional de toda vivienda digna, refleje esa armonía deliciosa y neorromántica que se impone Para ello, un amplio mercado de antigüedades y publicaciones sobre decoración ilustrarán acerca del modo y manera de convertir la segunda residencia en el más confortable e ideal de los entornos, y para la primera, urbana por supuesto, la amplia gama de mobiliario y objetos decorativos permitirán personalizar la vivienda que ha sido edificada en serie y transformar la estrechez del espacio en un coquetón estudio

Pero aquellos a los que se considera desafortunados porque no pueden adquirir en propiedad una casa en el campo o la montaña tendrán ante sí varias vías, según la amplitud del bolsillo: trasladarse a un apartamento junto a las playas, donde el paisaje aparece salpicado de zonas residenciales, invadidas en época estival, o disfrutar de un viaje organizado de un par de semanas a cualquier pueblecito de «arraigadas tradiciones» para degustar ese tipismo del pasado que ya no se encuentra. Toda la industria del ocio y las vacaciones permite este fenómeno de «conversión a retorno», símbolo de escapismo y falta de confianza en el presente y el futuro.

1000

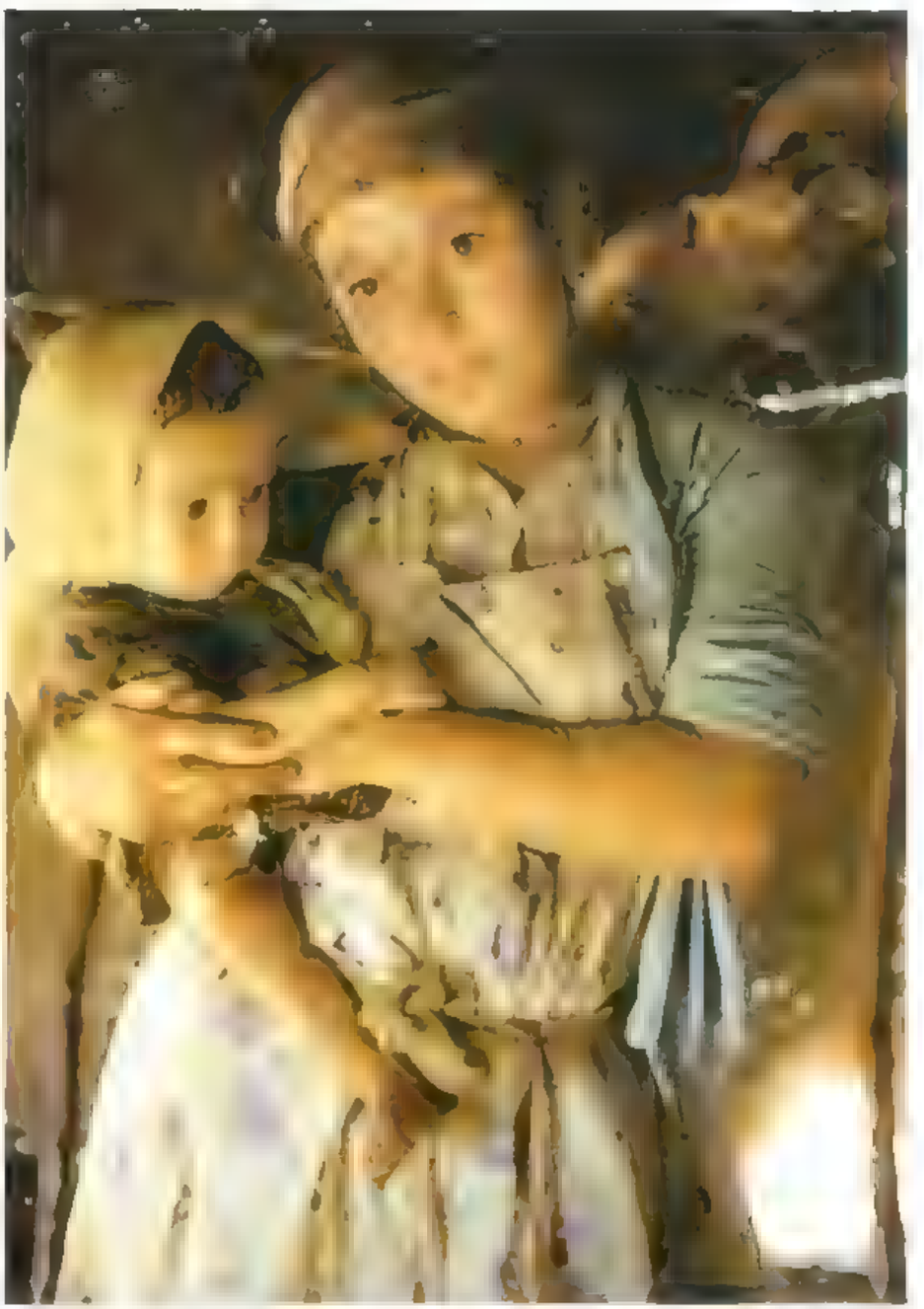
# LAS RELACIONES DE PARENTESCO Y EL CICLO VITAL

## EL PARENTESCO, LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO

### LA NATURALEZA DEL PARENTESCO

El parentesco ha tenido, y sigue teniendo, una gran importancia en la antropología, hasta el punto de que hoy, cuando se está produciendo un reencuentro entre las distintas ciencias sociales, se puede decir que la antropología está aportando a las otras disciplinas el interés por dicho tema, así como modelos de análisis e hipótesis para su interpretación

Pero, contra lo que podría suponerse, el objeto de los estudios de parentesco está poco definido y hay escaso acuerdo sobre su propia naturaleza En las posiciones más extremas, para unos el parentesco es un mero vehículo de otras relaciones económicas o políticas



**En la fotografía de la derecha, una mujer *beréber* de Marruecos sostiene a su hijo bajo su tienda de campaña. En numerosas sociedades, la división sexual del trabajo, determinada más por factores culturales que biológicos, ha limitado el papel de la mujer a las funciones de reproducción y cría de la descendencia**
**Los ritos de la fertilidad ligados a la reproducción demográfica de las poblaciones se cuentan entre los más importantes en la mayoría de las sociedades llamadas primitivas. A la izquierda, la pintura representa las danzas de la fertilidad *kunapipi* en la Tierra de Arhem (Australia). Los hombres de la hilera superior son la mitad *dua*, los de la inferior, la mitad *diritja*.**

y niegan que tenga ninguna otra función. Así la relación entre padres e hijos sería soporte, en cuanto al parentesco se refiere, de una serie de prestaciones y contraprestaciones de carácter productivo y reproductivo, organizado en un marco jerárquico de relación y de división de funciones que es, por ejemplo, la familia

Para otros, el parentesco puede ser vehículo de relaciones indistintas, porque cualquier relación puede ser soporte de otra. Y así un regalo el día de la madre es más bien una relación económica que transporta una relación de parentesco, en la misma medida en que la excomunión a un dirigente político puede significar una relación religiosa que sirve de soporte a una toma de postura política

Muchas veces se ha considerado que lo específico del parentesco es la relación biológica de descendencia entre parientes. La cultura occidental popular se refiere al pariente como «alguien de nuestra sangre». Otros parientes, como los cuñados o los suegros, que evidentemente es infrecuente que sean nuestros parientes en ese sentido," lo son más bien porque el matrimonio con un consanguíneo suyo nos hace parientes uno del otro. Es decir, que el parentesco a través del matrimonio, lo que en antropología se llama parentesco por afinidad, se produce sobre la existencia previa de la consanguinidad, a partir de una alianza matrimonial La referencia biológica de ambos conceptos es indudable El matrimonio remite a las relaciones sexuales y al embarazo, la consanguinidad a la conexión a través del hecho de haber sido parido por una u otra persona, lo que nos permite trazar un vínculo de descendencia común

Sin embargo, hay que tener presentes dos clases de problemas Por una parte, es evidente que no estamos hablando de relaciones meramente biológicas, de manera que una esposa está ligada institucionalmente a su marido, aunque no tenga relación sexual con él ni quede embarazada de él. Y esto se ve todavía con más claridad si se piensa que, en la sociedad occidental, los hijos de una mujer casada son hijos legítimos de su marido, sin que las instituciones demuestren el menor interés en averiguar si hace dos años que no tienen relaciones sexuales. En este sentido, lo más importante parece ser la tarea social de adjudicar un padre y una madre a los recién nacidos, de modo que las instituciones y las normas reguladoras, vinculándose a los hechos biológicos, dan prioridad siempre a ese interés social El parentesco es, pues, una relación social

Esto permite afirmar que es un constructor, que toma como base o como modelo las relaciones biológicas que hemos mencionado. Y aquí viene la segunda observación: los hechos biológicos, tal como los conocemos, son interpretaciones culturales. Lo es la propia ciencia en general y lo son en particular, en el caso que nos ocupa la biología y la genética. Las explicaciones científicas son teorías que se proponen para dar cuenta de los hechos, no son hechos. Y cambian y se modifican y compiten con otras rivales, y siempre, con el tiempo, son sustituidas por otras, mientras los hombres y las mujeres siguen haciendo las mismas cosas para tener hijos y se ayudan de formas distintas por medio de las nuevas teorías para modificar los niveles de procreación

Las interpretaciones populares de las relaciones biológicas no son nunca coincidentes del todo con las de la ciencia. Así, cada pueblo integra su sistema de parentesco en su modo de vida e interpreta distintamente los datos biológicos. Unos pueden creer que los hijos se forman a partir de los huesos del padre y la carne de la madre, otros que la madre no es sino nodriza y depositaria de los hijos que el hombre transporta en su semen, otros, en fin, que el hombre en la relación sexual tan sólo esculpe la forma del hijo que la mujer ha de parir, pero no aporta ningún componente del nuevo ser Son sólo ejemplos tomados al azar. Y por lo mismo algunos pueblos consideran parientes a todos los hombres y mujeres descendientes por línea de varón en doce generaciones y por línea de hembra sólo en tres o, como en la cultura occidental, en la que son parientes los descendientes de antepasados comunes, hombres y mujeres, pero sólo en dos o tres generaciones. Ambas cosas, las teorías sobre las relaciones biológicas y la variabilidad del parentesco, se relacionan entre sí y con factores tales como el sistema económico, que permite, prohíbe o estimula la formación de grandes o pequeños grupos, o la división del trabajo

En definitiva, un sistema de parentesco es un sistema de posiciones relativas, ideológicamente concebido, que sirve de marco y da respuesta al ordenamiento de la reproducción y, con mucha frecuencia, también de la

**El incesto prohíbe las relaciones sexuales o el matrimonio entre determinadas categorías de parientes consanguíneos Sin embargo, en algunas sociedades, el incesto fue practicado de forma restringida por algunas dinastías, como la incaica, en el Perú, a fin de limitar el número de pretendientes posibles a la sucesión en el trono. Vaso *mochica* representando la cabeza de un hombre**

producción. Y una vez que ese siste ma se ha configurado puede ofrecer nuevas posibilidades, totalmente des vinculadas ya de los apoyos biológicos Para ello es suficiente que se sitúe a una persona en una posición de parentes co determinada, con todas sus impli caciones sociales, aunque no reúna los requisitos de relación biológica que en principio se preveían Es el caso, por ejemplo, de un hijo adoptivo, que si bien goza de plenos derechos, por lo que institucionalmente no se diferencia en nada del hijo, en realidad, es una persona que, sin haber sido parida por su madre adoptiva, ocupa la posición social que le correspondería si lo fue ra. Estos parientes que en otras culturas pueden ser no sólo hijos adopta dos, sino hermanos, abuelos y otras categorías, se conocen en antropolo gía con el nombre de ficticios

## LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL MATRIMONIO

Las ciencias sociales se han planteado tradicionalmente el estudio del ma trimonio y el parentesco como cues tiones totalmente diferentes al análisis de las normas e instituciones que re gulan y controlan la sexualidad. El primer contacto se estableció a raíz del intento de explicar la prohibición del incesto. Para los primeros antropólogos, que reproducían la interpretación popular en la cultura occidental, se prohibían las relaciones sexuales entre parientes para evitar las desastrosas consecuencias genéticas de las uniones entre consanguíneos. Pero todas las sociedades prohíben la relación sexual con algunos parientes y no es presumible que en cada una de ellas hubieran llegado a atribuir las malforma ciones genéticas a uniones entre consanguíneos: en la cultura occiden tal empezó a hablarse de ello a partir del siglo XVII En realidad, tampoco está claro que las consecuencias de las uniones entre consanguíneos fueran desastrosas. La práctica repetida del in cesto habría hecho aflorar con más fre cuencia caracteres recesivos, pero por la misma razón estos caracteres habrían desaparecido, al no sobrevivir perso nas portadoras de genes patológicos dominantes

Por último, y desde el punto de vis ta antropológico es la razón más fuerte contra la explicación biológica de la

**En el Antiguo Egipto, el matrimonio incestuoso entre parientes consanguíneos permitió a las familias reales controlar y limitar el acceso al poder político del estado egipcio. Detalle de una pintura de la necrópolis tebana (XX dinastía)**

prohibición del incesto, no se prohíben sexualmente las personas más próximas en términos biológicos, sino las que se hallan en ciertas relaciones sociales de parentesco. Así, en algunas sociedades los hijos adoptivos están especialmente prohibidos. En otras se prohíbe la relación sexual con una clase de primos hermanos y se estimula el matrimonio con otra. De este modo se empezó a pensar en posibles relaciones entre la prohibición del incesto y el matrimonio.

Sigmund Freud, desde la psicología, y Lévi-Strauss, desde la antropología, dieron un paso importante en la vinculación de ambas cuestiones, al entender que la relación sexual entre madre e hijo se deseaba porque la madre es la persona que aquél tiene a su lado cuando se despiertan en él los deseos sexuales y es su objeto de relación inmediato y básico. Pero a ello añadiría Lévi-Strauss que ese deseo se reprimía socialmente porque el que los hombres de un grupo se negaran a sus propias mujeres tenía la inmensa ventaja de que quedaran disponibles para darlas como esposas a otros hombres, de quienes recibirían a su vez esposas. Todo ello reportaba el beneficio de la alianza matrimonial, que sería el factor primigenio y primordial de integración de la sociedad; así pues, lo realmente humano sería esa transformación de la tendencia natural al incesto en una prohibición social para que pudiera crearse la sociedad, la integración social. Sería la primera norma, el pri-

**La condición biológica de la mujer es insuficiente para explicar el lugar que ésta ocupa en la división social del trabajo; es más bien la jerarquía de sexos la que adscribe determinadas actividades a la mujer y la sitúa en una posición secundaria respecto a la del hombre. En la fotografía de la derecha, una mujer *kirdi*, de Camerún, se dirige a una fiesta con su hijo envuelto en una piel de cabra.**

mer brote de cultura que apartaría al hombre de su instinto en favor de los intereses sociales

Siendo éstas las explicaciones a la prohibición del incesto más elaboradas de la tradición científica occidental, sin embargo, siguen separando este tabú sexual de otras prohibiciones relacionadas con el sexo, con lo que, en consecuencia, entorpecen cualquier posibilidad de plantearse el papel que la sexualidad juega en la sociedad humana Por eso creemos que sería más conveniente plantearse que la sexualidad no es únicamente un factor que incide en la formación de la psique del individuo, sino que es el mecanismo biológico general y fundamental de creación de hombres y mujeres. Y esto no afecta sólo a las biografías humanas, sino también a las bases mismas de las condiciones sobre las que el hombre crea su cultura, se organiza y genera sus ideas. Así pues, la regulación de la sexualidad debería estar en la base de los sistemas de parentesco Éstos serían, por lo tanto, el marco de la organización social concreta de la procreación y se relacionarían, en consecuencia, con aspectos importantes de la reproducción social y de la producción, determinantes de conceptos tales como la valoración que en cada momento tiene el papel reproductor de la mujer Tengamos en cuenta que en ciertas condiciones sólo un gran número de hijos garantiza la continuidad, porque son muchos los que mueren o porque proporcionan riqueza, ya que un hombre gana posiciones en su grupo si puede acceder al cultivo de más tierras, lo que, con el respaldo de su prole, le permitirá mejorar su categoría social Pero en otras ocasiones el hecho de que una mujer quede en estado por cuarta vez puede representar más angustia y pobreza para la familia

Otra cosa más Tanto Freud como Lévi-Strauss y otros muchos autores han dado siempre por supuesto que la organización del parentesco se fundamenta en el dominio masculino sobre la mujer Actualmente no puede darse ninguna argumentación realmente sólida que explique este hecho, que, por otra parte, es indudable a nivel institucional, de toma de decisiones públicas y control del poder político sobre hombres y recursos. Podríamos preguntarnos si son las diferencias biológicas entre hombres y mujeres las causas de esta jerarquización inexplicable Lo que no significa admitir que la mujer sea físicamente más débil o que como tiene que quedarse en casa cuidando de sus hijos no pueda competir. Lo primero es falso, en cuanto a resistencia del organismo, y no parece que sea fundamental en lo que respecta a las tareas Piénsese que en algunas zonas del Próximo Oriente habitadas por pastores de camellos, las que realizan casi por completo el trabajo productivo son las mujeres en edad de procrear, mientras sus fuertes maridos están mano sobre mano, meditando sobre la organización de la vida comunitaria. O recapacítese si hace falta fuerza física para dirigir una planta de ordenadores. O en la circunstancia de que en sociedades de cazadores-recolectores el aporte energético puede provenir, en el 80 por ciento o más, de la recolección, actividad que desarrollan tanto los hombres como las mujeres.

Por otra parte, el hecho de que éstas se queden «en casa» cuidando de los hijos es sólo en una ínfima parte consecuencia de su condición biológica de madres. Fundamentalmente proviene de la posición secundaria que ocupan. Cuando nos preguntamos si las diferencias biológicas entre hombres y mujeres son la causa de esta jerarquización, estamos creyendo, más bien, que de la relación sexual tan sólo se sigue el embarazo de la mujer, que se lleva consigo al hijo. Por lo tanto, el hombre, aun siendo imprescindible para la fecundación, está biológicamente desprovisto de descendencia Sólo el dominio de las reproductoras pudo dar al hombre una paternidad social, el control sobre la prole. Y este razonamiento, que remite de nuevo al control de la sexualidad, vuelve a señalar al parentesco como la organización social de la reproducción

El dominio de las reproductoras pudo conseguirlo el hombre controlando a sus hermanas, pero es aquí donde la teoría de Lévi Strauss recobra su sentido: tomando como esposas a las hermanas de otros hombres cubre la doble función de asegurarse el control sobre la descendencia de la esposa y establecer alianzas con otros hombres a través del intercambio de hermanas En esto consiste el matrimonio. Una institución que ordena la reproducción y establece la paternidad, concertando al mismo tiempo alianzas. Se podría definir como un mecanismo institucional de control de la procreación, que implica la unión legítima y relativamente estable entre dos o más personas que desempeñan roles heterosexuales

Algunas afirmaciones de esta definición pueden parecer sorprendentes La sociedad occidental está acostumbrada a ver el matrimonio como la unión entre un hombre y una mujer Pero en otras sociedades el ideal es la poliginia, de modo que el hombre se esfuerza por llegar a tener varias esposas. Así sucede en una buena parte del mundo, y en especial en África, donde es la forma dominante de matrimonio. En otro número mucho menor de sociedades el matrimonio vincula a varios hombres, en general hermanos, con una mujer. Se habla entonces de poliandria. Así, atendiendo a las personas implicadas en la relación, podemos hablar de matrimonios monógamos, con dos cónyuges, y polígamos en los casos de matrimonio plural, descritos como poliginia y poliandria

Por otra parte, no siempre el matrimonio se concierta entre personas de distinto sexo. Entre los *nuer* del Sudán oriental, una mujer que ha resultado ser estéril toma esposa y se convierte a todos los efectos en el padre social de los hijos que la esposa pueda engendrar a través de la relación sexual con un amante especialmente designado para ello Pero no se trata de un

El matrimonio establece un conjunto de normas culturales que sancionan la paternidad, procuran una base estable para el cuidado y la educación de los hijos y asegura la continuidad de la familia. En las fotografías, dos ceremonias nupciales: la de la izquierda, una boda japonesa influenciada por la cultura occidental; abajo, una ceremonia matrimonial según la tradición *sikh*, en la India.

Todas las sociedades distinguen el emparejamiento del matrimonio: el vínculo matrimonial es reconocido y aprobado pública y socialmente. En la fotografía de la izquierda, un *pigmeo* toca el cuerno cuyo sonido anuncia la celebración de una ceremonia nupcial.

**Entre los *tharu*, una tribu del Nepal y del vecino Uttar Pradesh (India), la poligamia, el divorcio y un matrimonio secundario con la viuda más joven de un marido fallecido están permitidos. A pesar de que los *tharu* tienen un sistema de descendencia patrilineal, las mujeres *tharu* tienen más derechos que los reconocidos para la mujer en la sociedad hindú. Debajo de estas líneas, un hombre *tharu* fuma en pipa rodeado de su familia.**

matrimonio entre mujeres homosexuales, sino de que llevan a la práctica una definición del rol femenino tan ligado a la procreación que una hembra *nuer* incapaz de tener hijos no puede ser mujer, socialmente se convierte en hombre. Al igual que un hijo adoptivo era un hijo social sin vinculación biológica, por encuadrarse en una posición precisa dentro del sistema de parentesco, aquí también puede verse que, no existiendo una sociedad en la que el matrimonio sea homosexual, sí que se comprueba que una persona que no reúne las condiciones biológicas previstas para desempeñar una determinada función en el matrimonio, una vez institucionalizado éste, puede ocupar la posición correspondiente a dicha función. Sería, de este modo, un matrimonio ficticio. Tales son los casos de la mujer *nuer* o el del hombre británico actual que ocupa el lugar de la esposa en un matrimonio entre hombres, reconocido e institucionalizado no hace tantos años

## LA FAMILIA

### Unidad doméstica y familia

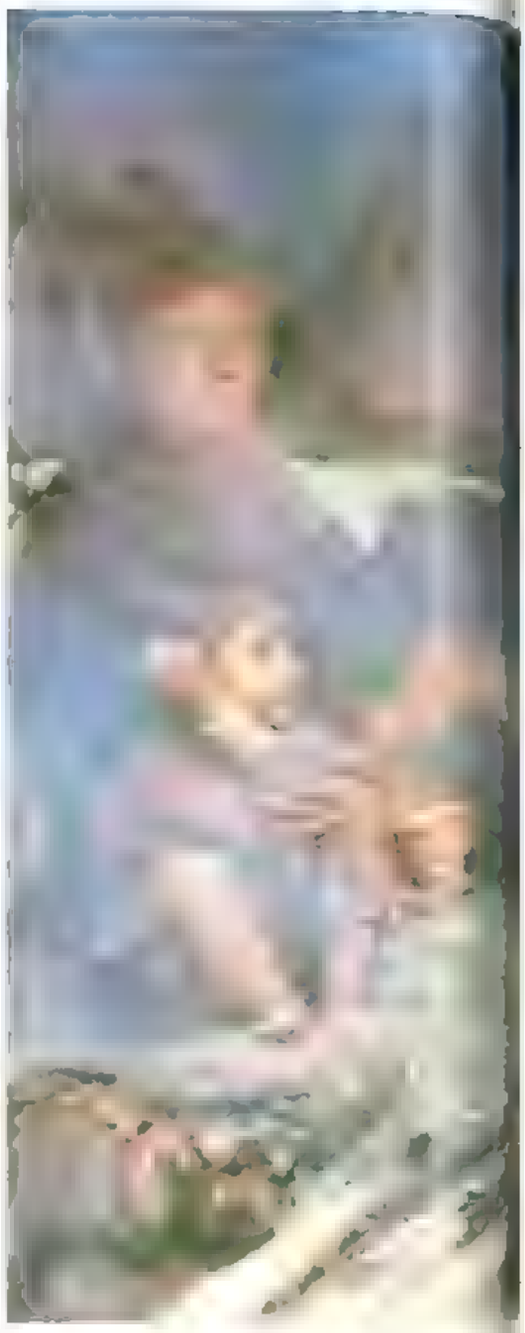
Es común en antropología hablar indistintamente de unidad doméstica y de familia para referirse al mismo grupo humano Sin embargo, y en función de lo que hemos expuesto sobre matrimonio y naturaleza del parentesco, conviene hacer una distinción entre ambas instituciones. La primera constituiría un grupo de personas que forman una unidad económica, comparten una residencia y crían y educan conjuntamente a los hijos, cuando los hay En consecuencia, la familia, creada en torno al matrimonio, sería el tipo más común de unidad doméstica, pero habría otras, como un convento, una comuna, que lo son también, pero que no constituyen, sin embargo, una familia

Una antigua, pero aún actual, discrepancia entre los antropólogos es la de si la familia es o no universal y, todavía más, si lo es o no la familia nuclear, esto es, la formada por un matrimonio de hombre y mujer, con sus hijos e hijas solteros Quienes han defendido la universalidad de la familia lo han hecho por creer que cumple funciones sexuales, procreativas, culturales y económicas, que son necesarias para la propia supervivencia de la especie humana, y que ninguna otra institución las puede desempeñar de igual o mejor manera para satisfacer esos fines. Así pues, desde que hubo hombres se postula la universalidad de la familia, y con ella la del matrimonio. En esta postura se han apoyado algunas ideologías conservadoras, que afirman la necesidad de mantener la familia e incluso presionan por implantarla donde creen que el salvajismo o la degeneración moral la han hecho desaparecer. Estas doctrinas no son ya imputables a quienes argumentaron su universalidad en el campo teórico, y así, por ejemplo, K. Gough advierte que el que nunca haya ocurrido un hecho social o el que siempre se haya mantenido una institución, en ningún modo presupone que no pueda ocurrir o desaparecer o cambiar

#### *Un contraejemplo típico: los nayar, de la India*

Ciertamente en todas partes se mantienen relaciones sexuales, se cría y se educa a los hijos y se coopera económicamente desarrollando las actividades cotidianas básicas, como compartir el alimento, protegerse mutuamente y cobijarse, acompañarse en el sueño y otras actividades elementales, que llamamos domésticas. Pero habría que advertir que todo ello puede o no realizarse en el interior de una familia, sobre la base de un matrimonio. Un contraejemplo característico en antropología han sido los *nayar* de Kerala, en la India, cuyas unidades domésticas están formadas por un grupo de hermanos y hermanas y los hijos de las hermanas Cuando una niña roza la pubertad o entra en ella, se somete a un ritual llamado *tali*, en el que se empareja de dos en dos a niños y niñas que pertenecen a grupos aliados ya previamente. Cada pareja permanece sola tres días, durante los cuales pueden tener relaciones sexuales o jugar, según la edad y el desarrollo que hayan alcanzado. Cuando al cumplirse el tercer día salen ritualmente, se entiende que están ambos en condiciones de llevar una vida sexual adulta y que las niñas son ya mujeres que pueden parir hijos.

Este rito se ha interpretado como matrimonial, pero no parece que haya razones para considerarlo así, más lógico parece interpretarlo, por sus características colectivas y rituales, como una ceremonia de iniciación a la vida adulta, tan frecuentes en todo el mundo. En cualquier caso, no se producirá ninguna vinculación posterior, ni el muchacho tendrá potestad alguna sobre los hijos de la chica, por lo que, tal como ha quedado dicho, no se entiende como un matrimonio. Después, la joven puede recibir como amantes hasta doce hombres a un mismo tiempo, sin que exista compromiso de continuidad por ninguna de las partes. Elegirá, en caso de necesidad, a uno de ellos para que atestigüe en público que el hijo que ha engendrado no es fruto de relaciones prohibidas con hombres de castas inferiores, sino que es de hombres que, como él, son amantes permitidos. De nuevo se ha querido ver aquí un germen de paternidad social, argumentando que el testimonio del amante legaliza la filiación del hijo. Pero el argumento es endeble; pretende afirmar la universalidad de la familia, antes que contrastar la idea de su universalidad con los hechos Porque son muchas las circunstancias y las personas que colaboran en la función legitimadora de un hijo, como el sacerdote que celebró el matrimonio o el funcionario occidental que



lo inscribe en el registro, y a nadie se le ocurriría decir que ellos son los padres. Los que se trata de delimitar es, precisamente, si la paternidad social se establece, en este caso, por el vínculo matrimonial, en qué consiste y a qué relaciones da lugar. Pues bien, cuando aquel hombre que testificó la honorabilidad de la mujer deja de ser su amante, la relación se extingue, y en ningún momento se llega a establecer entre el hijo de la mujer y el amante vinculación alguna.

La unidad doméstica puede estar constituida también por un grupo de parientes, que eduquen y crían a los hijos de las mujeres, pero cuya relación

no se basa en el matrimonio. Sería un caso de unidad doméstica parental pero no familiar. La familia no es, por lo tanto, universal.

## Clases de familia

Aunque podría bastar con lo dicho, conviene todavía añadir que aún es más difícil argumentar la universalidad de la familia nuclear, formada por un matrimonio monógamo y sus hijos. No se trata sólo de que, como en el caso anterior, sus funciones las pueda realizar otra unidad diferente, sino de que ni siquiera es el tipo más común de familia. Y esto es así por dos razones.

Una porque hay gran cantidad de sociedades polígamas, en las que el matrimonio no es monógamo y donde sólo mediante una seria distorsión puede argumentarse que un matrimonio polígamo es un conjunto de matrimonios monógamos, porque un miembro es común necesariamente a todos ellos y eso hace que ninguna de las unidades por separado sea igual que cualquier matrimonio realmente monógamo; sus relaciones son distintas y se hallan institucionalmente previstas. No es, por lo tanto, divisible.

Pero aún hay más. Existen en muchísimas culturas, también en sectores de la occidental, familias extensas, no

**Sobre estas líneas, una familia extensa *gujar* en Cachemira (India). Las familias extensas están formadas por dos o más familias nucleares enlazadas por vía paterna o materna, siendo muy frecuente que todos compartan la misma vivienda.**

nucleares. La familia extensa es una unidad doméstica formada sobre la base de dos o más matrimonios, sean éstos monógamos o polígamos. Así, hay zonas de Galicia, en España, en las que la unidad doméstica rural fundamental es la que está formada por un matrimonio, los hijos e hijas solteros y un hijo o hija casados, con su cónyuge e hijos. En otra región de España, en Cataluña, es proverbial la familia extensa compuesta por un matrimonio, sus hijos e hijas solteros y el primogénito, el *hereu*, con su esposa e hijos. Son familias extensas troncales. En otros ámbitos, habitados por gitanos, pueden encontrarse familias extensas patrilocales, formadas por un matrimonio, sus hijos e hijas solteros y sus hijos casados, con sus esposas e hijos. Todas ellas son familias extensas, de las que hay muchas más clases en todo el mundo.

Y así, podemos hablar de unidades domésticas esparcidas por todo el mundo, de la familia como la unidad doméstica, con mucho, más general y de la familia nuclear como un modelo relativamente frecuente.

En algunas zonas, como sucede en casi todo el continente africano, las sociedades son poliginas. Pero es necesario puntualizar. No quiere esto decir que todas las familias sean polígamas. La poliginia se desarrolla siempre como la forma ideal de matrimonio; pero suele ser impracticable por todos los hombres, por la sencilla razón de que raras veces hay más de una mujer por cada varón en una misma población. Se trata más bien del matrimonio que se debe alcanzar, pero que no siempre se consigue, y constituye un elemento decisivo de diferenciación social y económica en economías tribales tradicionales, donde varias esposas representan más trabajo y más hijos. Lejos de lo que podría suponerse, con el desarrollo económico de estas zonas, la poliginia no ha desaparecido, sino que ha cambiado de base de sustentación y modificado sus funciones, aunque muy escasamente su estructura. Así el ser polígino en ciertas esferas africanas significa riqueza, que pese a que ya no la produzca necesariamente, sigue representando un bien de prestigio, que mantiene funciones importantes. Así un rico comerciante puede tener dos esposas en la ciudad, que se ocupan de él y sus actividades, y otra en su lugar de origen, que atiende a sus padres y mantiene un área económica de reserva.

La poliándrica es un tipo de familia muy poco frecuente, casi exclusivamente propia de Oriente. Al contrario que en el caso de la poliginia, aquí sí se trata de sociedades en las que todas las unidades domésticas son, salvo excepciones, poliándricas, por lo que no supone un principio diferenciado de estatus. Para ello era práctica habitual dar muerte a las niñas al nacer, conservando sólo las que podían seguir reproduciendo a la población, sin rebasar el techo previsto. Ciertamente la poliandria tiene la función de controlar de forma drástica el crecimiento de la población, pero no debe colegirse de ello que sea ésa la razón de su existencia. Es verdad que a veces la escasez de recursos hace inconveniente el incremento de la población y que la práctica de la muerte de niñas recién nacidas y la misma institución poliándrica son expresas respuestas a esas condiciones. Pero en otros casos los recursos son más que sobrados para soportar grandes incrementos demográficos, por lo que la poliandria no se justifica funcionalmente. En ocasiones puede servir para mantener indivisa la propiedad de un grupo de hermanos, que la transmitirán intacta a su común grupo de hijos, pero hay más razones y de muy distinta naturaleza en diferentes sociedades para instituir la poliandria.

Por último, la familia nuclear parece adaptarse a condiciones bastante diversas, pero sobre todo a aquellas en las que la existencia de una unidad doméstica muy amplia constituiría más una dificultad para vivir que una ventaja adaptativa. La encontramos así no sólo en algunas zonas urbanas de sociedades industrializadas de Occidente, sino entre muchas bandas de cazadores-recolectores de alta movilidad, para los que la dispersión de la población en amplios territorios y la flexibilidad del grupo para recomponerse son fundamentales para llevar una vida desahogada en términos de subsistencia. En estas condiciones parece difícil que ninguna otra estructura familiar supere la adaptabilidad propia de la familia nuclear. En todo caso, quizá fuera la amplitud de su extensión, consecuencia de esa facilidad de adaptación, lo que llevó a pensar en un principio en su universalidad. A ello habría que añadir el concepto occidental de que este tipo de familia es el modelo de las virtudes naturales y morales. Producto, en definitiva, del etnocentrismo de la civilización.

## OTROS GRUPOS DE PARIENTES

Desde otras disciplinas de las ciencias sociales, se ha hablado mucho de la desaparición del parentesco y, especialmente, de la familia en la sociedad occidental. Pero, con el paso del tiempo, aquellas predicciones se han visto desmentidas por el fortalecimiento experimentado por la institución del parentesco y la familia a raíz de la crisis económica de los países industrializados del último decenio. Sin embargo, es indudable que en las sociedades llamadas primitivas el parentesco tiene un cometido funcional casi siempre mucho mayor que en Occidente y con frecuencia la propia organización so

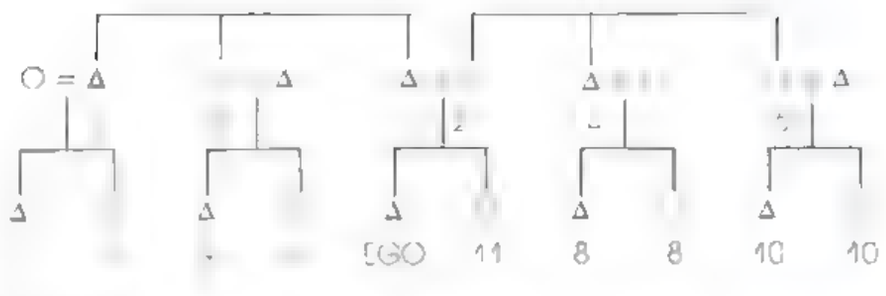
La filiación es un sistema de ideas compartidas sobre las personas, las relaciones de éstas entre sí y los derechos y deberes que estas relaciones comportan. Bajo estas líneas, dos niñas *esquimales* de Groenlandia. La familia esquimal es nuclear y el principio de filiación bilateral. Sin embargo, no todas las sociedades tienen la misma clase de familia, ni el mismo principio de filiación. Por ejemplo en el Tíbet, fotografía de la derecha, con frecuencia las mujeres contraen matrimonio con dos o más hermanos, si bien formalmente el hermano mayor es el verdadero marido y es considerado padre de todos los hijos. En las familias *tibetanas*, la filiación es patrilineal al recaer la continuidad y la autoridad en los varones de la línea paterna

cial se articula sobre un entramado de relaciones de parentesco, que sirve a un tiempo de soporte estructural, vehículo funcional y esquema conceptual del orden social. Cuando esto ocurre solemos encontrarnos con grupos de filiación, que se vinculan a través de alianzas matrimoniales y que son segmentos sociales con estatutos internos y externos de relación establecidos y con funciones importantes y precisas. En dichos grupos no están incluidos todos los que son parientes. Ante la dificultad de romper las cadenas de parientes, serían grupos sin límites y por lo tanto no son posibles. Se trata de grupos que se forman a partir de un criterio de reclutamiento de miembros, la filiación, por el que cada persona es, desde que nace y hasta que muere, miembro de un grupo y sólo de uno.

Esto no agotaría las relaciones de parentesco de una persona. Podría pertenecer, por ejemplo, al grupo formado por su padre y todas las personas de ambos sexos que se conectan con él a través de pasos genealógicos exclusivamente masculinos, como veremos en seguida. Pero esa persona tendría también relaciones de parentesco con su madre, de otro grupo, y los parientes de ésta y con otras personas vinculadas a través de su padre que no serían, sin embargo, de su grupo, como, por ejemplo, los hijos de la hermana de su madre, que pertenecerían al grupo del esposo de ésta. Todos ellos pueden ser parientes, variando de una cultura a otra, de un momento histórico a otro, pero son parientes por descendencia frente a los que lo son por filiación, con quienes forman un grupo social característico.

## Tipología de grupos de filiación

Hay distintos modos de formar un grupo de filiación, pero en cualquier caso conviene recordar que sólo aparecen en ciertas condiciones en las que la existencia de grupos numerosos es posible. La forma menos ambigua, más clara y precisa de reclutar parientes para formar un segmento social es la unilineal. Se trata de adscribir al grupo tan sólo a aquellos parientes que se vinculan a través de un único sexo. Este principio de reclutamiento unilineal puede, por lo tanto, ser patrilineal, como en el ejemplo expuesto más arriba, o matrilineal, en el que sólo cabrían aquellos que se relacionan entre sí genealógicamente a través de hembras. Veámoslo sobre un *stemma*




En el caso patrilineal, Ego se hallaría integrado en un grupo en el que estarían también su hermana 11, su padre 1, la hermana 3 y el hermano 5 de éste, y los hijos de 5, primos de Ego. Sin embargo, ni su madre 2 ni nadie de los parientes que aparecen serán del grupo de filiación de Ego, pero tampoco sus primos 9, porque, aunque sean parientes patrilaterales, su vínculo con Ego y los demás de su grupo es a través de una mujer, 3, y no de un hombre, como sería necesario. Contrariamente, si se tratara de una sociedad matrilineal, Ego formaría grupo con su madre 2 y con sus parientes por filiación matrilineal 4, 6 y 10, mientras que sus primos 8 pertenecerían al grupo de su propia madre. Probablemente resulta sencillo si se piensa que en tanto que hombres y mujeres pertenecen a estos grupos de filiación, solamente los hombres en el caso patrilineal y las mujeres en el matrilineal pueden transmitir a sus hijos la pertenencia a su grupo. El porqué se adopta una u otra forma de reclutamiento, pese a las dilatadas discusiones de los antropólogos, todavía no está claro, aunque posiblemente sea la división sexual del trabajo y los acuerdos defensivos más convenientes en cada caso lo que incline el interés por mantener unidos a los hombres y dispersar a las mujeres o al revés. Esto podría llevar a grupos domésticos integrados por hermanos y hermanas, como sucede entre los *nayar*, o a familias que en unos casos incorporan a las esposas de los hijos y en otros a los maridos de las hijas. De aquí podría haberse formado, por extensión, el principio de filiación. Pero de todas formas esta explicación mantiene demasiados supuestos inciertos y es difícil de poner a prueba, lo que la hace poco hable. Sin embargo, no se dispone de otra que ofrezca mayores garantías.

En algunas sociedades pueden encontrarse sistemas duolineales o bilineales, de los que siempre se presenta a los *yakö* como caso paradigmático. Se trata de un sistema en el que se conjugan simultáneamente grupos patrilineales y matrilineales, de manera que cada individuo pertenece a dos grupos de filiación, que, como en el caso *yakö*, mantienen funciones distintas y complementarias, de forma que la tierra que se cultiva y la que alberga la unidad doméstica son del patrilinaje y junto a ellas se transmiten ciertos derechos políticos y de culto, mientras que el matrilinaje, estando, como es lógico, disperso por los territorios patrilineales, siempre transmite a sus miembros derechos sobre ciertos bienes muebles y otros cargos políticos y religiosos diferentes a los patrilineales. Así el individuo, que vive en la tierra patrilineal, tiene parientes maternos extendidos por múltiples lugares, a los que acude para conseguir aperos o para que ofrezcan determinadas ofrendas de culto en su beneficio, que sólo desde el matrilinaje pueden ofrendarse. En cualquier caso, recordemos que siempre quedarán parientes que no serán ni patrilineales ni matrilineales (los primos 8 y 9 en el gráfico anterior), pero estarán emparentados por descendencia y por relaciones personales institucionalizadas.

Bien distinto es un sistema cognaticio o bilateral, como el occidental, en el que cualquier persona es el mismo pariente en relación al sexo, a través del cual se vinculan a ella, de forma que tan sólo son criterio de selección las generaciones que se consideran

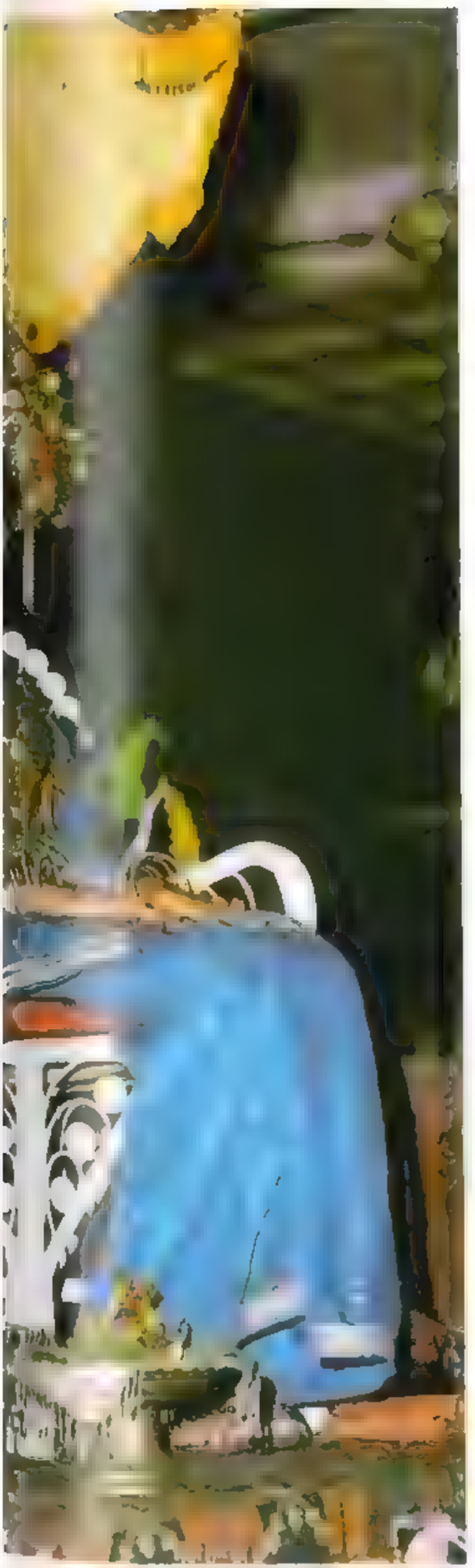
**En la fotografía, un niño *trobriandés* succiona el pecho de su madre. El sistema de filiación *trobriandés* es matrilineal; es decir, la filiación se establece por vínculos femeninos con un antepasado femenino, si bien la autoridad se transmite, a través de las mujeres, a los varones de dicha línea.**

pertinentes para establecer el parentesco. En el gráfico anterior, todos tendrían el mismo grado de parentesco con Ego, y sólo se diferenciarían, en principio, por el hecho de estar situados en una u otra generación o por tratarse de personas de los sexos femenino o masculino. Pero este principio no diferencia, por lo tanto, entre descendencia y filiación, siendo incapaz por sí mismo de establecer grupos de limitados, porque reconoce cualquier vinculación de ambos sexos, de forma que cada persona posee un grupo de parientes distinto. Así, aunque todos los del gráfico lo fueran para Ego, a 7 le faltarían sus parientes maternos, que quizá no fueran parientes para Ego, mientras que muy posiblemente 10 no lo sería para 7. Sirve, por lo tanto, este criterio para formar grupos personales, que no implican si no las personas con las que cualquier Ego supuesto cuenta como parientes. De no ser así, tal vez serviría como criterio complementario para formar, por ejemplo, una unidad territorial lo siguiente: tendrían derecho a reclamar su entrada en ella los parientes cognaticios hasta una determinada generación de cualquiera de los que allí viven, pero no vivirían todos los posibles parientes de todos los ocupantes

## Los grupos de filiación como grupos segmentarios

Estos grupos de parentesco son, como hemos dicho, el fundamento organizativo de muchas sociedades y en concreto de las tribales. La antropología social británica los ha estudiado sobre todo en sus funciones políticas y ha dado una gran importancia a la capacidad que tienen los grupos de filiación para *segmentarse*, esto es, constituirse alternativamente como unidades de uno u otro tamaño en función de las relaciones que en cada momento se producen. Se trata de grupos de parientes que se dividen y subdividen en unas ocasiones, mientras que en otras se agrupan y reagrupan para formar unidades mayores. Siendo muy frecuente en los grupos de filiación, como antes señalábamos, que se presente este proceso en grupos cognaticios, unidades territoriales y muchos otros grupos funcionales

Si ponemos el ejemplo de un campeonato deportivo universitario, las conclusiones no son muy diferentes 1º y 3º de filosofía compiten. Gana 1º y se enfrenta en una segunda fase a 4º



de ingenieros: los de 3º de filosofía se unen en torno al equipo de 1º, antes su adversario, frente a ingenieros. Ganan éstos y se enfrentan en una última fase al equipo ganador de otra universidad. Ingenieros y filosofía se unen entonces frente al adversario común Ésta es una forma de organización segmentaria

Tomemos otro ejemplo de segmentación del trabajo de E Evans-Pritchard sobre los *nuer*, referido al sistema territorial articulado sobre la base de distintos grupos de filiación segmentarios. «¿Qué quiere decir un *nuer* cuando afirma: 'Soy un *nuer* de tal *cieng*'? *Cieng* significa hogar, pero el significado preciso del término varía con la situación en que se pronuncia Fuera de su país un *nuer* afirma que es de *Cieng Nath*, Nuerlandia. Es posible que se refiera también a su país tribal con el término *cieng*[...], si se le hace la pregunta en su pueblo, responderá mencionando el nombre de su caserío o indicará su casa o aquella parte del pueblo donde esté situada su casa Así, cuando un hombre dice: *'Wa cieng-da'* (Me voy a casa), si está fuera de su pueblo quiere decir que vuelve a éste, si está en éste indica que se dirige a su caserío y si está en su caserío, que va a su vivienda»

Por último, y desde el punto de vista del individuo que vive en una sociedad estructurada sobre un bastidor de grupos de parientes, cuestiones fundamentales de la vida, como las de quiénes son amigos y quiénes enemigos o con quién puede uno casarse y con quién no, están controladas por el grupo y dependen de su posición en el sistema social Siempre hay cierta cabida a la iniciativa personal, pero resulta muy variable, y de cualquier modo, en sociedades de este tipo es particularmente reducida

**A la izquierda, una ceremonia matrimonial entre cónyuges de alto rango y riqueza en Singapur. El matrimonio —ya sea monógamo, poligínico, poliándrico, etc.— crea relaciones sociales nuevas, derechos entre los cónyuges y entre cada uno de ellos y los parientes del otro, y también establece los derechos y el estatus de los hijos que nacerán del matrimonio**

## LAS ALIANZAS MATRIMONIALES ENTRE GRUPOS

Al hablar del incesto, recogíamos la tesis de Lévi-Strauss respecto a las consecuencias positivas de la prohibición de relaciones sexuales entre parientes Obligados a relacionarse sexualmente y casarse fuera de su linaje, los hombres establecen alianzas con otros grupos y así el matrimonio es un mecanismo institucional que vincula a los hombres con los hijos de las mujeres relacionándolos al mismo tiempo entre sí Las funciones de estas alianzas son múltiples En primer lugar, son imprescindibles en términos estrictamente reproductores. Se ha calculado en unas quinientas el número mínimo de personas que deben integrar un grupo para que la proporción entre hombres y mujeres fértiles sea la adecuada a fin de que el grupo se reproduzca Las alianzas matrimoniales pueden configurar también el marco de la cooperación productiva, del intercambio de bienes, de la integración política o de la estructuración ritual y simbólica

Así concebido, el matrimonio, a la vez que funda la familia, establece una alianza entre familias, de manera que pocas veces se deja el acuerdo matrimonial en manos de sus protagonistas más directos. Prácticas como los acuerdos de boda que se establecen entre el padre del novio y el padre de la novia, o casos en los que los contrayentes se encuentran por primera vez en el momento de la ceremonia, adquieren así su racionalidad, si se admite que lo que se está estableciendo no es una relación personal entre individuos, sino una alianza institucional entre familias

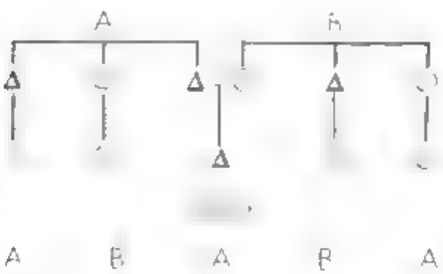
En las sociedades tradicionales, en las que las relaciones de parentesco constituyen el tejido social básico, el matrimonio no afecta sólo a dos o más personas ni a dos más familias, sino que es un acuerdo en el que están implicados grupos de parientes más amplios, sean éstos bilaterales o cognaticios o grupos unilineales de filiación

En ocasiones, las alianzas matrimoniales entre grupos se repiten sistemáticamente, es decir, los hombres del grupo A se casan siempre con mujeres del B Sucede así en sociedades que no se limitan a establecer, a través de la prohibición del incesto, el ámbito de parientes prohibidos para el matrimonio, sino que determinan además un grado de parentesco dentro del cual

debería casarse el individuo. Una vez más esta formulación puede parecernos sorprendente, porque la cultura occidental sitúa en categorías excluyentes a los cónyuges potenciales y a los parientes por descendencia, al menos a los más próximos. Pero en otras sociedades los matrimonios con la hija del hermano de la madre o con cualquiera de las primas cruzadas de primer grado son los preferidos. Con el término primos cruzados se designa a los descendientes de dos hermanos de distinto sexo. Así, desde el punto de vista de Ego masculino, sus primos cruzados son la hija de la hermana de su padre y la hija del hermano de su madre.

## Sistemas de intercambio directo y asimétrico

El matrimonio entre primos cruzados es propio de sociedades con dos grupos, A y B, que se casan entre sí. Los hombres de A se casan con mujeres de B y los de B con mujeres de A. Si A y B son grupos de filiación, y la norma de filiación es patrilineal, los hijos pertenecerán en cada caso al grupo de su padre. De modo que si aquel Ego masculino potencial era hijo de un hombre de A y de una mujer de B, la hija del hermano de su madre pertenecerá a B, y puesto que la hermana de su padre se habrá casado con un hombre de B, de B será también la hija de la hermana de su padre. Es decir, *ambas* primas cruzadas pertenecen a B, el grupo de donde Ego debe tomar esposa.




Aun a riesgo de que esta terminología resulte muy complicada, es éste el momento de entender aquella extraña alusión a culturas que prohíben la relación sexual a un tipo de primos, mientras recomiendan el matrimonio entre otros del mismo grado. En una sociedad de las características de la descrita, con dos grupos, A y B, que intercambian mujeres, la hija del hermano del padre y la de la hermana de la madre pertenecen al mismo grupo de aquel Ego varón de nuestro ejemplo. A los primos hijos de dos hermanos del mismo sexo se les llama primos paralelos. Así hay sociedades en las que a la vez que consideran incestuosas las relaciones entre primos paralelos, recomiendan el matrimonio entre primos cruzados. Ha sido éste el argumento decisivo para poner en entredicho la explicación genética de la prohibición del incesto.

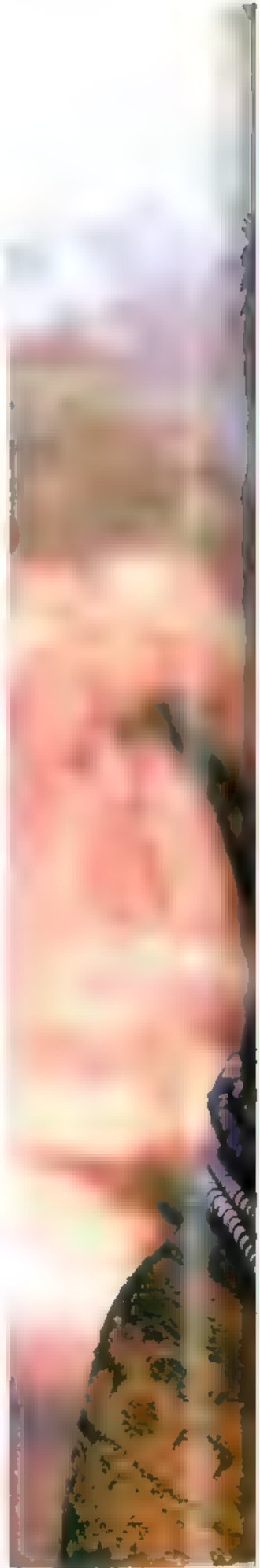
Desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, un sistema matrimonial con grupos que intercambian mujeres entre sí se llama *sistema de intercambio directo*.

Hay otras formas de establecer alianzas. La más común envuelve al menos a tres grupos y se articula haciendo que cada grupo reciba sus esposas de uno de ellos y ceda sus hermanas al tercero. Si los tres grupos son A, B y C, las mujeres de A se casan en B, las de B en C y las de C en A. Se habla entonces de un *sistema de intercambio asimétrico*. Un ejercicio sencillo pero laborioso nos permitiría constatar que ésta es la forma de alianza que se establece entre grupos de filiación patrilineal, si la norma es el matrimonio con la hija del hermano de la madre.

## Transferencias de bienes con ocasión del matrimonio

En muchos pueblos, incluidos los occidentales, se realizan entregas de bienes con ocasión del matrimonio. Sucede así incluso en matrimonios dobles, en los que simultáneamente se casan dos parejas de hermano y hermana. La doble alianza suele reforzarse aún más por el intercambio de regalos entre familias.

Pero las transferencias de bienes más frecuentes son las que se hacen desde el grupo del novio al de la novia, conocidas como precio de la novia, y las que se efectúan desde el grupo de la novia al del novio, llamadas dote. Hablar de precio de la novia resulta inadecuado, si lo que se sugiere es que el marido, o su grupo, compra una mujer. Pero sí sirve para otorgar al marido y a su grupo derechos sobre la capacidad de reproducción de la esposa, de modo que si, como es frecuente, se trata de un grupo de filiación patrilineal, los hijos que la mujer tenga en lo sucesivo pasan a integrar el patrilinaje del padre, incluso si la mujer los ha tenido por relaciones sexuales con otros amantes o si el marido ya ha muerto y un hermano lo sustituye como *partenaire* sexual de la esposa.



**A menudo, la forma de crear relaciones sociales mediante la transmisión de bienes es el pago que da legitimidad al matrimonio. Entre los pueblos pastores del África oriental, el precio de la novia equivale a cierta cantidad de ganado, así, por ejemplo, entre los *masai* el precio de una esposa es de unas tres vacas, dos ovejas y un buey. En la fotografía, esposa de un jefe *turkana*, tribu de pastores del norte de Kenia.**

El precio de la novia puede alcanzar un valor económico considerable Los *nuer* del Sudán occidental, de cuyo matrimonio ficticio entre mujeres nos hacíamos eco, llegan a transferir hasta cuarenta cabezas de ganado No es infrecuente, sin embargo, que los bienes que constituyen el precio de la novia no se utilicen en las esferas económicas cotidianas, de modo que el grupo de la mujer los conserva con el fin de obtener con ellos esposa para uno de sus miembros varones Sirven así de arras, de garantía de que el hombre que entregó una hermana obtendrá una esposa

En el plano de la alianza se mueve todavía el último tipo de transferencia matrimonial que hemos mencionado la dote Aquí, es la posición social de la familia del marido la que determina la cuantía de la dote que se espera aporte la familia de la esposa, cuantía que es objeto de cuidadosas negociaciones entre los padres de los contrayentes. La práctica era hasta hace poco común, lo es todavía en áreas rurales en algunos países del sur de Europa Cuando uno de los hijos —idealmente el primogénito— heredaba el grueso del patrimonio familiar, el compromiso de aceptar como esposa a la mujer designada por los padres era una de las condiciones que solían estipularse antes de nombrarle heredero; asimismo la dote que la mujer podía aportar era uno de los datos que los padres del novio tenían en cuenta antes de elegir

El intercambio de bienes es pues uno de los correlatos casi universales del matrimonio, bien se trate de regalos recíprocos entre las dos familias o de bienes que, como el precio de la novia, circulan en sentido contrario a las mujeres o que, como las dotes, se mueven acompañando a las mujeres Y si las mujeres y los obsequios son valiosos, y sirven por eso para establecer alianzas, hay al mismo tiempo un propósito explícito de controlar el campo de las alianzas, de que ni las mujeres ni los bienes se vayan demasiado lejos. De ahí la aparente paradoja de los matrimonios normativos entre parientes De ahí la tendencia, constatada en muchas sociedades europeas, históricas y actuales, y en algunas tribus africanas, a casarse con parientes no afectados por la prohibición del incesto, o con vecinos próximos, o «con la prima de la puerta de al lado», como señaló Héritier para los *samo* de Burkina Fasso, inclinados a casarse con parientes que fueran a la vez vecinos

# EL CICLO VITAL Y LOS RITOS

Toda sociedad establece alguna división de su población de acuerdo con la edad. En algunas sociedades, el ciclo de la vida de un individuo, desde el nacimiento hasta la muerte, pasa por distintas etapas ritualizadas que van alterando la posición de dicho individuo dentro de la familia y en la sociedad. A la derecha, un grupo de niños de la tribu *kurba* en Karnataka, India

## El ciclo de la unidad doméstica

El proceso de reproducción social se realiza, y se sigue realizando fundamentalmente, en la unidad doméstica Los nuevos individuos se van incorporando progresivamente a la sociedad a medida que reciben conocimientos, adiestramiento, hábitos, ideas y todo lo que constituye su capital social

Puede verse cómo el proceso recorre sin discontinuidad tres fases: una de expansión, hasta que todos los hijos nacen, otra de dispersión, que se vincula al matrimonio del primer hijo y termina con el del último, y otra tercera de sustitución, en la que los hijos tienen sus propias unidades domésticas y desaparece la de los padres, finalizando el proceso con la muerte de éstos

La dinámica del ciclo en la unidad doméstica está presidida por la *oposición entre generaciones sucesivas*, de forma que una va creciendo socialmente hasta sustituir a la otra, pasando por el momento crucial del matrimonio, punto de inflexión de todo el proceso

Aunque el ciclo se desarrolla en el seno de la unidad doméstica, lo hace sobre modelos y normas que son sociales, aplicables a todas las unidades domésticas desde el exterior de cada una de ellas. Así la evolución del niño a adulto, aunque se determine e instruya en el interior de la unidad doméstica, se lleva a cabo de forma que ésta es transmisora de aquellas normas y valores sociales determinados por la estructura social y sancionados por la propia sociedad

Existe, por esta razón, una tensión constante entre unidad doméstica y sociedad, las cuales se disputan a los miembros, que lo son de ambas a distintos niveles, de forma que cayendo bajo el dominio de la unidad doméstica acaban por pasar plenamente al de la sociedad. El matrimonio, en la medida en que desgaja al individuo de su entorno familiar, muchas veces de modo físico pero siempre socialmente, atribuyéndole nuevos roles y situándole en un estatus distinto, es la victoria del sistema social sobre la unidad doméstica

## El ciclo de desarrollo de la persona y los ritos de paso

A lo largo de su vida, el individuo va adquiriendo diversos estatus: niño o niña, muchacho o muchacha, persona adulta, hombre o mujer casados, sacerdote, comerciante o adivino, huésped, anciano cabeza de un linaje, etc De cada uno de ellos se espera que desempeñe roles precisos En un sistema de relaciones sociales, el estatus determinaría una posición concreta y el rol sería el aspecto dinámico de este estatus, la puesta en escena de los derechos y obligaciones. Cada una de las fases del ciclo vital que constituyen las etapas del desarrollo social del individuo pueden hallarse caracterizadas por ceremonias, a las que se denomina *rites de passage*, rituales que señalan el paso de una etapa a otra, los cambios de estatus. Entre los ritos de paso más importantes están los de nacimiento, infancia, pubertad, noviazgo, matrimonio, embarazo, paternidad, cambio de actividades profesionales, acceso a cargos rituales y políticos, jubilación y muerte. Muchos de los cambios de estatus afectan a la posición del individuo dentro de la familia, jalonando así el ciclo de desarrollo de la unidad doméstica. Otros hacen referencia al papel del individuo dentro de grupos sociales más amplios y se vinculan a características de la sociedad en su conjunto, como la división social del trabajo y el grado de especialización política y ritual

Se ha señalado que estos rituales de paso tienen siempre dos clases de contenido. Por una parte, el interés por hacer público y patente el cambio de estatus, lo que implica, visto desde la comunidad y no desde la esfera individual, una cierta reordenación de la vida social, que tiene efectos dispares, según sea el contexto general de la vida colectiva en este momento. Pero, por otra parte, cada ritual específico de

paso se vincula a situaciones concretas y a cambios de estatus de distinto tipo, en consonancia con los cuales se orientará y configurará también

Los antropólogos han abordado de muy diversas maneras el estudio de estos pasos ritualizados, por lo que sería imposible presentarlas todas. Pero sí podemos decir que se han contemplado cuestiones tan importantes como la naturaleza del propio mecanismo ritual y su influencia sobre los cambios de actividades y estatus, como han hecho, por ejemplo, Van Gennep o Junod, o se ha prestado interés sobre todo a las relaciones sociales en los grupos, que se muestran relevantes en el contexto ritual y en el cambio social a él vinculado, sus inconsistencias, conflictos y concordancias, su integración o desintegración. En dichas cuestiones se basa el trabajo de V. Turner, que indaga, para lograr esta perspectiva, en las exégesis que formulan los participantes, tanto los especialistas en ritos

**En muchos pueblos primitivos los ritos de tránsito que se suceden durante el ciclo vital de un individuo están fuertemente ritualizados A la derecha, un aborigen australiano adulto lleva un sombrero cónico, de cortezas de árbol y atado con cabellos humanos, en las danzas ceremoniales de la circuncisión**

como la gente común implicada en ellos, así como en las actitudes y los comportamientos que muestran las personas hacia los símbolos rituales y el contexto social, tanto en la porción que se está poniendo en juego en la situación ritual concreta, como en los aspectos más amplios de la vida sociocultural del pueblo en cuestión

De todos los rituales de paso estudiados, ha sido a los ritos de iniciación a los que se ha dedicado probablemente más atención. Se habla de ritos de iniciación con relación a dos situaciones distintas. Una, muy general e imprecisa, es la entrada en cargos políticos y ceremoniales y en ciertas ocupaciones. Otra, la más usual, la constituyen los ritos de paso que se celebran cuando los niños y las niñas, en la pubertad, comienzan a ser considerados miembros adultos de la comunidad. Para M. Fortes estos rituales iniciáticos organizan públicamente «la transición de la niñez a la edad adulta socialmente reconocida [...], siendo los medios para privar a una persona de su estatus infantil en el ámbito doméstico y adjudicarle el estatus de ciudadano actual o potencial en el ámbito político-jurídico»

**Los signos externos de distintas tradiciones culturales y religiosas, unas más antiguas y otras de más reciente implantación, se entremezclan y combinan dando lugar a nuevas formas y contenidos culturales. Sobre estas líneas, el busto de una mujer africana muestra las cicatrices de la ceremonia de un rito de paso junto a la cruz cristiana que cuelga sobre el pecho**

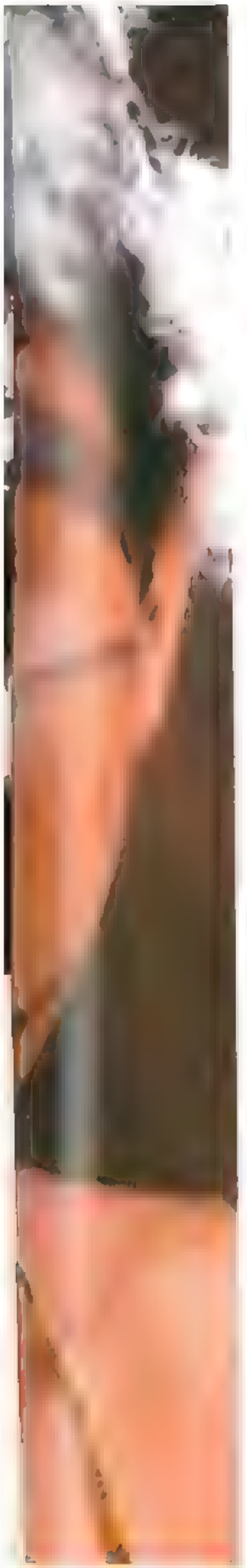
### *La estructura de los ritos de paso*

Dichos ritos presentan características comunes, en la medida en que todos señalan el final de una etapa y el momento en el que el individuo entra en otra nueva situación vital. Fundamentalmente pueden descubrirse en todos ellos tres fases:

*Fase A: Período de separación.* La persona se aparta de la vida normal y muere a su vida anterior.

*Fase B. Período de marginación.* El tiempo social ordinario se detiene y la persona queda segregada del grupo. Es una etapa que suele ir acompañada de reclusión y prohibiciones económicas y sociales: abandono de actividades productivas, tabúes alimentarios, silencio, restricciones en la movilidad.

*Fase C. Período de agregación.* La



**La muerte separa al individuo de la familia y de la sociedad. Entre los *yanomami*, etnia situada en la frontera de Brasil y Venezuela, la mortalidad es alta, sobre todo la de los guerreros, a causa de los continuos enfrentamientos bélicos con los enemigos. En la fotografía, un *yanomami* ataviado para un ritual funerario**

que respecta a la muchacha, una vez terminado el tatuaje, su madre la coge de la mano y la conduce dulcemente fuera de la choza donde estaba recluida. Sostiene sobre la frente de la muchacha, una tras otra, todas las plantas comestibles que haya a la sazón, pronunciando el nombre de cada una y describiéndole a su hija su utilidad. Después le muestra el territorio por el que se mueve la banda, explicándole que aquél es su país y que siempre encontrará en él alimento.

Las muchachas y las mujeres jóvenes lavan y adornan al mando y a la esposa, mientras los hombres de la banda empiezan a congregarse en torno a la choza. En este punto, el padre de la muchacha se adelanta y, guiándola cariñosamente como si estuviera ciega, le hace tocar las armas de su marido, que han sido colocadas en el centro del corro de espectadores —aquél no ha podido usarlas mientras duraba la reclusión de su esposa—. El padre las presenta, deseando que no les hagan ningún daño ni a ella ni a nadie. Entonces vuelve el rostro de su hija hacia los parentes, sostiene ante los ojos de la muchacha un manojo de hierbas y luego lo separa en dos partes bruscamente, devolviéndole la visión. Uno a uno le va presentando a cada uno de los asistentes, explicándole quién es y enseñándole a conocer a su pueblo.

Hemos venido hablando de la muerte y del nacimiento como símbolos de separación e integración en los ritos de paso, pero conviene hacer una advertencia al respecto. Entre el nacimiento y la muerte sociales y el nacimiento y la muerte biológicos hay una relación semejante a la que se ha constatado entre parentesco social y parentesco biológico. Todas las culturas definen el nacimiento y la muerte, y aun la muerte y el nacimiento en función del sexo del individuo. Así, en sociedades con una fuerte ideología patrilineal se puede creer que cuando una mujer muere desaparece por completo, mientras que si el que muere es un hombre adulto que ha tenido hijos, sobrevive total o parcialmente como ancestro y sigue interviniendo en los asuntos del linaje. Por eso cuando decíamos en un ejemplo anterior que existe analogía entre la salida de casa de una novia de Galicia (España) y la muerte, debe entenderse la muerte tal como se la concibe y ritualiza en la cultura rural gallega, así como que la novia que muere a su casa renace a una nueva vida en la del marido, semejante a la que inician los que mueren junto a sus antepasados. Del mismo modo el abandono de la reclusión a la que se somete a la muchacha *bosquimana* cuando alcanza la pubertad es un nacimiento a *su* banda y a *su* territorio; por otra parte, el ritual que así lo pone de manifiesto es análogo al que se realiza cuando nace un niño *bosquimano*.

## Edad y sexo en el ciclo vital

Todas las sociedades diferencian los roles masculino y femenino; además los estatus del hombre y de la mujer suelen estar en mayor o menor medida jerarquizados.

Al hablar del matrimonio hemos planteado algunas tesis sobre el origen de la posición subordinada de la mujer, que tradicionalmente se ha vinculado a las diferencias físicas entre los dos sexos o a la división sexual del trabajo, pero que nos parece más acertado abordar desde la perspectiva de la asignación cultural de los papeles reproductores. Pues bien, las diferencias entre hombre y mujer se van configurando a lo largo del proceso de culturación y en particular con ocasión de las ceremonias masculinas y femeninas de iniciación a la pubertad.

Joan Bamberger ha subrayado la importancia de los ritos y los mitos que en la Tierra del Fuego recogieron antropólogos de los años veinte. En el caso de los *ona*, mientras que las ceremonias de iniciación femenina son muy simples, las masculinas alcanzan una gran complejidad; lo que demuestra la superioridad que para ellos tienen los hombres frente a las mujeres. La iniciación se celebra en el *hain*, una vivienda ceremonial de la que las mujeres están excluidas. Los *ona* cuentan que en los tiempos míticos eran las mujeres las que tenían una vivienda exclusiva, a la que ningún hombre se atrevía a acercarse. Allí se instruía a las muchachas próximas a la pubertad en artes mágicas, que les permitían ocasionar la muerte a quienes se oponían a sus deseos. Los hombres poseían arcos y flechas, como en la actualidad, pero de nada les servían contra la brujería. Un día decidieron unirse contra las mujeres y darles muerte. Ninguna escapó. Para casarse, los varones tuvieron que esperar a que las niñas crecieran. Entretanto, para evitar que cuando llegaran a adultas recuperaran la antigua supremacía femenina, fundaron una sociedad secreta, celebraron reuniones a las que las mujeres no

podían ni acercarse e inventaron una serie de personajes de los que se revisten para mantener alejadas y sometidas a las mujeres. A lo largo de la iniciación de los muchachos *ona*, se renueva el dominio masculino, al tiempo que se justifica por medio de los mitos que la acompañan.

La edad es otra de las condiciones básicas que sirven de modelo para establecer estatus y roles sociales. Todas las culturas realizan un tratamiento socializador de la edad, pero evidentemente de muy distintas maneras, respondiendo a diversas condiciones, contextos sociales y situaciones. Hay que hacer, sin embargo, una distinción de carácter general entre quienes consideran tan sólo varias categorías de edad, como sucede en las sociedades occidentales, y quienes añaden o superponen las clases o grupos de edad

La edad es una categoría de relación social laxa, del tipo niño, adulto, viejo, que se entiende que envuelve ciertas edades biológicas y que se configura atribuyendo, de forma poco precisa por lo general, distintos contenidos sociales a cada una de ellas (autoridad, derechos, responsabilidad social, etc.) y también roles, como los de guerrero o aprendiz. La adjudicación de una de estas categorías a una

**Las creencias y los cultos de los *dogon*, en Malí, tienen notables y variadas expresiones artísticas: desde el traje ritual y la máscara funerarias, hasta las pequeñas figuras de terracota que representan a los antepasados, la escultura de objetos y la pintura rupestre, que, como muestra la fotografía, tiene un acusado componente simbólico específico que se renueva en cada celebración.**

persona es de todas formas relativa, de manera que para un anciano puede ser joven un hombre de cuarenta años, mientras que ese mismo hombre puede verlo como un anciano un muchacho de quince

### *Las clases de edad*

Bien distinto es el caso de las clases o grupos de edad. Se trata aquí de grupos determinados, segmentos sociales operativos, a los que se les adjudican funciones sociales específicas y que incluyen a la totalidad de los individuos que componen la sociedad, de uno o de los dos sexos, aunque es mucho más frecuente que las clases de edad sean exclusivamente masculinas. Suele haber rituales de iniciación para que un individuo entre en el estatus adulto y a veces también para pasar de una clase a otra. Los que inician a la edad adulta se desarrollan durante un tiempo limitado, que se conoce como período iniciático; una vez acabado pueden transcurrir varios años antes de que se abra el siguiente. Varios períodos reúnen a todos los iniciados en una clase. Se dan así tres hechos fundamentales.

En primer lugar, los integrantes de cada clase no tienen exactamente la misma edad, de manera que pueden darse grandes diferencias entre los miembros, pero todos serán socialmente iguales entre sí y distintos a los de cualquier otra clase, sin que se correspondan con precisión las clases de edad. En segundo lugar, conforme las clases progresan, las atribuciones sociales son más importantes y se hallan revestidas de mayor autoridad, por lo que existe una tensión estructural que hace que mientras los más jóvenes desean subir a la siguiente clase, los más ancianos se resisten a ser considerados viejos y de alguna forma a verse expulsados del sistema por carecer por completo de relevancia social, precisamente después de haber ocupado posiciones privilegiadas. Por último, una vez iniciado, el individuo liga su vida a un grupo, que pasará colectivamente por todas las etapas sociales de la vida comunitaria.

Este sistema ofrece además al individuo, desde el punto de vista de su evolución vital, estatus claramente definidos y diferenciados, conforme va viviendo, progresivamente importantes y acordes con sus capacidades físicas y con la valoración que cada sociedad hace de la experiencia, presenta también una férrea igualdad interna en cada clase, así como una drástica jerarquía entre clases, dentro de las cuales, no obstante, uno no nace y muere como miembro de un segmento que ocupa un determinado estatus, sino que, junto a los compañeros de grupo, pasa por todas las posiciones previstas por el sistema para su sexo.

### *Niveles de ritualización y tipos de sociedad*

Max Gluckman, en su conocido ensayo, ha señalado que no todas las sociedades presentan un volumen semejante de ritualización. Sería, por lo tanto, conveniente conocer las razones de que suceda así, teniendo presente, dice, que el comportamiento, en general, y los ritos de paso, en particular, son mucho más frecuentes en las sociedades llamadas primitivas que en las occidentales; así como que, en estas últimas, aparecen con mayor frecuencia en zonas rurales relativamente aisladas y en comunidades compactas y poco especializadas que en áreas urbanas e industriales. Veamos cuáles son sus planteamientos respecto a este hecho.

Gluckman postula que la mayor tendencia a la ritualización se da, especialmente en sociedades simples con economía de subsistencia, cuando cada relación social sirve a una multiplicidad de fines y los actores desempeñan roles distintos que, sin embargo, no se diferencian en el contexto social y se solapan en las relaciones personales. Es lo que Gluckman ha llamado «relaciones múltiples»; mientras las practica, el hombre desarrolla la mayor parte de sus roles, como trabajador que desempeña varias tareas productivas, como consumidor, como maestro y discípulo, como feligrés, en asociación estrecha con gentes a las que llama padre, hijo, hermano, esposa o hermana, con ellos comparte la ciudadanía... y además desempeña todos los roles en el pequeño y común escenario de la aldea y sus alrededores.

Frente a esto, el hombre que vive en un contexto urbano e industrial se educa como alumno en una universidad, trabaja como dependiente en un comercio, se relaciona como esposo en su hogar y, en definitiva, tiende a desarrollar sus distintos roles en contextos sociales diferentes. Además la relación social múltiple implica necesariamente que la valoración de una persona, el juicio que sobre ella se

Las normas sociales sobre las relaciones sexuales varían ostensiblemente de una sociedad a otra. En algunas culturas, los contactos sexuales antes del matrimonio están mal vistos y explícitamente prohibidos, pero, en otras sociedades, como entre los habitantes de las Islas Trobriand, los adolescentes de ambos sexos tienen una total libertad sexual. Estas dos muchachas *trobriandesas* de la fotografía disfrutarán de libertad sexual hasta el matrimonio

realiza a partir de sus actuaciones individuales, tome necesariamente en consideración el conjunto de su personalidad social, de los roles y estatus relacionados con ella. Pero en el caso del hombre civilizado, un error en el trabajo no afecta a la consideración sobre el modo como desempeña sus papeles de padre o feligrés; el conocimiento público de un adulterio tampoco conlleva valoraciones sobre la forma de trabajar del individuo o sobre sus malas o buenas artes para administrar el dinero de la parroquia.

Pues bien, ésta es, para Gluckman, la diferencia fundamental que explicaría el distinto nivel de ritualización en ambos tipos polares de sociedad. En la sociedad tradicional el ritual está más presente porque lo reclama la indefinición de los roles y la consecuente unificación social. El ritual marcaría, señalaría y segregaría los distintos roles que el individuo desempeña. Sobre todo en el rito de paso, en el que cada rol se halla adscrito a la nueva situación a la que el individuo va a incorporarse. El ritual separaría, limitaría y crearía clases en estos roles, seleccionando o enfatizando cada ritual los pertinentes para la ocasión. Así, en cada fase de la vida, a cada nueva situación, siempre que se abandona socialmente una posición, el ritual, con mayor presencia en estas sociedades, señala y separa los distintos componentes del estatus de una mujer o un hombre. Para mostrárselos a él o a ella y para exhibirlos y discriminarlos ante su gente.

# ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA

## LENGUAJE HUMANO Y DIVERSIDAD CULTURAL

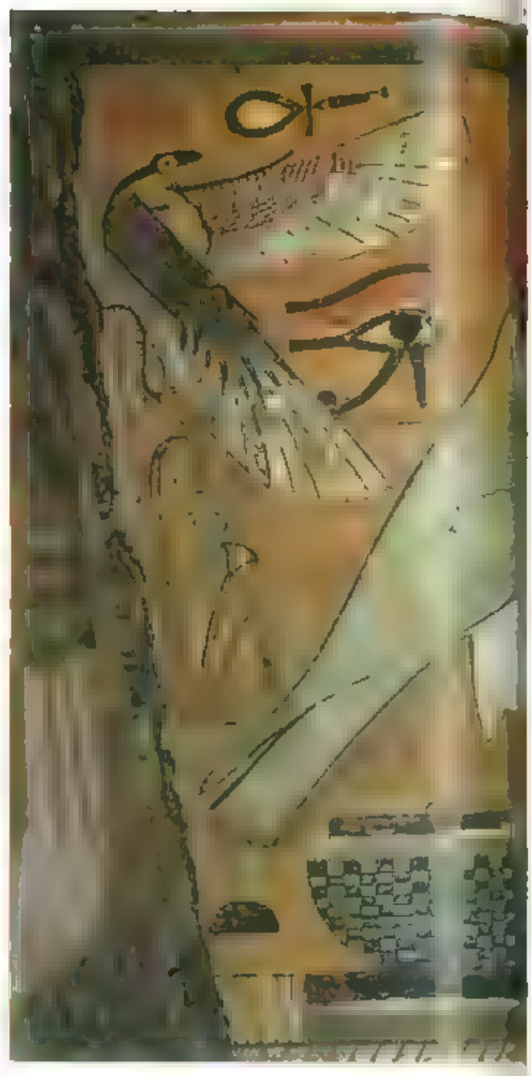
**Arriba, dos africanos haciendo señales de tambor en Costa de Marfil. Son muchos los pueblos del mundo que han ideado complejos sistemas de comunicación a distancia, como el tam-tam de los africanos o el humo de los indígenas norteamericanos, más allá de lo que permite la voz humana. Todos estos sistemas de comunicación por signos tienen en común el no perdurar a su emisión siendo, en este aspecto, desventajosos respecto a la escritura.**

### La lengua como sistema de símbolos

Durante mucho tiempo se consideró que la capacidad humana de construir instrumentos tecnológicos, como medio para dominar la naturaleza, era el elemento distintivo y más característico de la condición humana. Hoy día, sin embargo, existe el acuerdo de considerar el lenguaje articulado como el rasgo más definitorio de la naturaleza humana y como el núcleo seminal en torno al cual se configuran todas aquellas complejas dimensiones de la actividad humana que denominamos cultura.

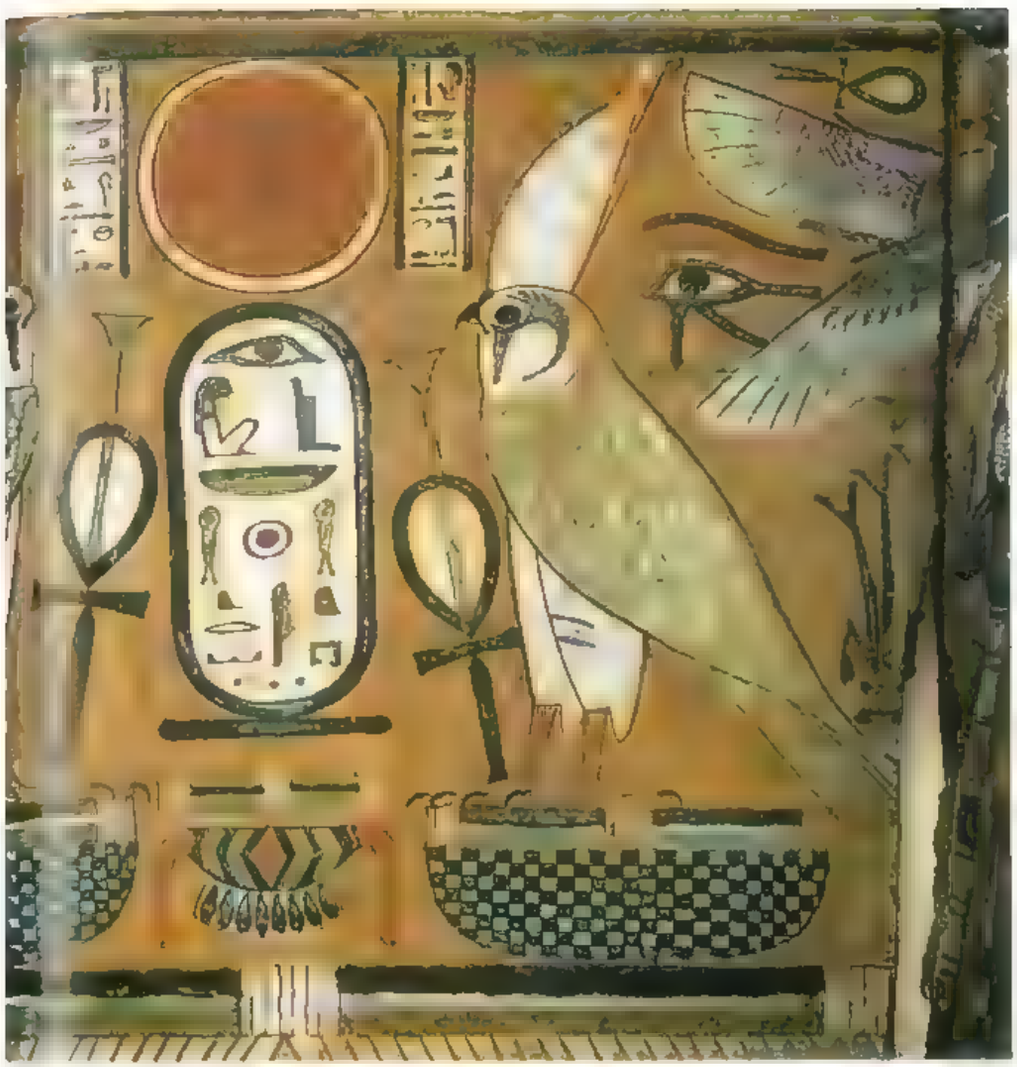
Para Lévi-Strauss la lengua es, por varias razones, el hecho cultural por excelencia. Por un lado, la lengua es una parte de la cultura, una de esas actitudes o hábitos que recibimos de la tradición externa. Por otro lado, la lengua es el instrumento esencial, el medio privilegiado, a través del cual asimilamos la cultura de nuestro grupo; el niño aprende su cultura porque se le habla, regañándole o exhortándole, y todo esto se hace con palabras. Finalmente, la lengua es la más perfecta de todas las manifestaciones de orden cultural organizada como sistema articulado. El estudio del derecho, de la religión y de los mitos, de los sistemas de parentesco o de las reglas de cortesía puede ser entendido como el análisis de unos códigos formados por la articulación de signos, conforme al modelo de la comunicación lingüística.

El lenguaje humano, así concebido, se convierte en el Rubicón que distingue netamente entre naturaleza y cultura, entre animalidad y humanidad. No pueden, sin embargo, desatenderse los progresos de la etología, postulando sencillamente que el lenguaje es patrimonio exclusivo del hombre. Efectivamente, si bien existen diferencias



Todos los indicios señalan a la escritura pictórica o narrativa, presente en muchos pueblos primitivos, como el posible origen de la escritura ideográfica o logográfica, también llamada jeroglífica. En el primer caso, los dibujos no aparecen todavía ligados a palabras, frases u oraciones; en el segundo, en cambio, el nexo entre la palabra y su representación (el logograma) es bien patente, como pone de manifiesto este fragmento de un jeroglífico egipcio conservado en Tebas en el interior de un sarcófago de la XXI Dinastía (1200 a. de C.)

A la izquierda, unas cortinas de oración japonesas del templo de Asakusa, en Tokio, en las que aparecen impresos caracteres de escritura silábica. Los silabarios están extendidos en gran número de sociedades, tanto antiguas como modernas. Las lenguas de la antigua Mesopotamia, por ejemplo, como el sumerio o el babilonio, se escribieron por medio de silabarios. Más tarde también lo harían el persa antiguo o el griego de Chipre. En nuestros días, encontramos los silabarios más importantes entre los pueblos del Japón y de la India.



notables en la forma de comunicarse de los hombres y de algunas especies animales estudiadas, no se puede negar la evidencia de que existen formas de comunicación animal bien delimitadas, sobre las que aún se sabe poco.

Los trabajos pioneros de Von Frisch demostraron que la danza de las abejas alrededor de la colmena poseía una clara intencionalidad, la de indicar la orientación de la fuente de aprovisionamiento al resto del enjambre. En dicha danza la abeja orienta sus movimientos en el mismo grado con respecto a la vertical en que se halla el alimento con relación a la vertical del sol. Una inclinación de diez grados sobre dicha vertical indica que la fuente de aprovisionamiento está situada exactamente a diez grados en diagonal con respecto a la vertical del sol.

Las investigaciones de Niko Tinbergen y Konrad Lorenz han permitido, por otro lado, conocer los mecanismos a través de los cuales se forma el orden o jerarquía social entre las diferentes especies animales, como es el caso del famoso *orden del picoteo*, expresión de la jerarquía social del macho dominante, que picotea ritualmente a los demás, como manifestación de su preponderancia. Otros rituales, llenos de comunicación y signos, son la defensa del territorio, el cortejo y el cuidado de las crías.

Los estudios más espectaculares dentro de la comunicación animal tienen, sin embargo, como protagonistas a los chimpancés. Citemos tan sólo dos ejemplos. Los trabajos del matrimonio Gardner, de la universidad de Nevada, centrados en la capacidad de aprendizaje de un lenguaje humano, el ASL (American Sign Language), por parte de un chimpancé hembra, Washoe. Tras un aprendizaje de años, en los que el animal fue socializado en la vida de familia desde su nacimiento, como cualquier bebé humano, se consiguió que construyera algunas frases fundamentales por propia iniciativa, con lo que quedó confirmada la capacidad de abstracción, aparte de una considerable capacidad de memoria y relación. Otro experimento similar lo realizó el profesor Premarck, de la universidad de California, con Sarah, también un chimpancé hembra, consiguiendo resultados similares a partir del aprendizaje de un lenguaje artificial, constituido a base de fichas con colores y formas convencionales, cuya combinación daba lugar a una sintaxis elemental, mediante la cual llegó a comunicarse con un nivel de eficiencia bastante satisfactorio.

Estos experimentos no permiten, sin embargo, extraer conclusiones sensacionalistas sobre la capacidad lingüística de los primates no humanos, porque uno de los rasgos esenciales que definen todo lenguaje es la capacidad que el grupo social humano posee de transmitirlo de una generación a otra. Las lenguas son mucho más que meros sistemas de respuesta a unos estímulos del entorno social; son el producto histórico acumulativo del patrimonio cultural de un pueblo. Sirven de cordón umbilical entre pasado y presente y constituyen el mecanismo básico de la socialización. Dichas conexiones son impensables en el contexto de los grupos sociales no humanos.

## Diferencias estructurales entre los lenguajes humano y animal

La comunicación animal se funda en signos que son fundamentalmente señales acerca de sus estados individuales, sus necesidades o sus relaciones con otros individuos de su misma especie, a diferencia de la comunicación humana, que se basa en signos que hacen referencia a cosas y entidades abstractas. Expresado en otros términos, puede generalizarse diciendo que la incapacidad animal para designar objetos constituye una falta de especificidad referencial. Para el antropólogo norteamericano Bateson estas diferencias estructurales entre el lenguaje humano y las diferentes formas de lenguaje animal se resumen en la distinción entre *sistema digital* y *sistema icónico*.

Este último, característico de la comunicación animal, es un sistema relativamente rudimentario de signos icónicos, en el que las relaciones entre mensajes y señales son bastante sim-

ples y directas y en el que cada signo representa siempre uno solo y siempre el mismo mensaje o parte del mensaje.

El sistema digital se basa en mensajes construidos a partir de diversos elementos distintos entre sí, siendo las relaciones entre signos y mensajes totalmente arbitrarias. No importa realmente cómo codifiquemos nuestros mensajes, mientras estemos de acuerdo sobre lo que representa cada símbolo cada vez que lo utilizamos. Por otro lado, no existe tampoco correspondencia física entre el símbolo y el mensaje representado. Por ejemplo, en la numeración romana el número mil (M) no es físicamente mayor, en su representación escrita, que el signo con el que representamos un número más pequeño como el ochenta y ocho (LXXXVIII). Excepto en el caso muy particular de las onomatopeyas, las diversas lenguas no poseen ninguna correspondencia concreta y unilateral entre la palabra y lo que ésta significa, a diferencia de lo que ocurría en los lenguajes animales. Los morfemas «virtud», «mesa», «nube» o «acorazado» no poseen en sus características fonéticas nada que nos permita desentrañar de forma natural su significado, más que una pura convención dentro de un sistema lingüístico: el castellano.

Uno de los rasgos más sobresalientes del lenguaje humano es su doble estructura articulada. Como estableció el lingüista francés Martinet, la articulación entre el sistema fonológico y el sistema léxico de cualquier lengua es del mismo orden que la que existe entre una estructura atómica y una molecular. Los fonemas, que poseen una estructura propia, no tienen ninguna significación por sí mismos, aunque la combinación de varios de ellos dé lugar a la configuración de morfemas significativos, que se articulan por su parte en otro nivel estructural: el morfosintáctico.

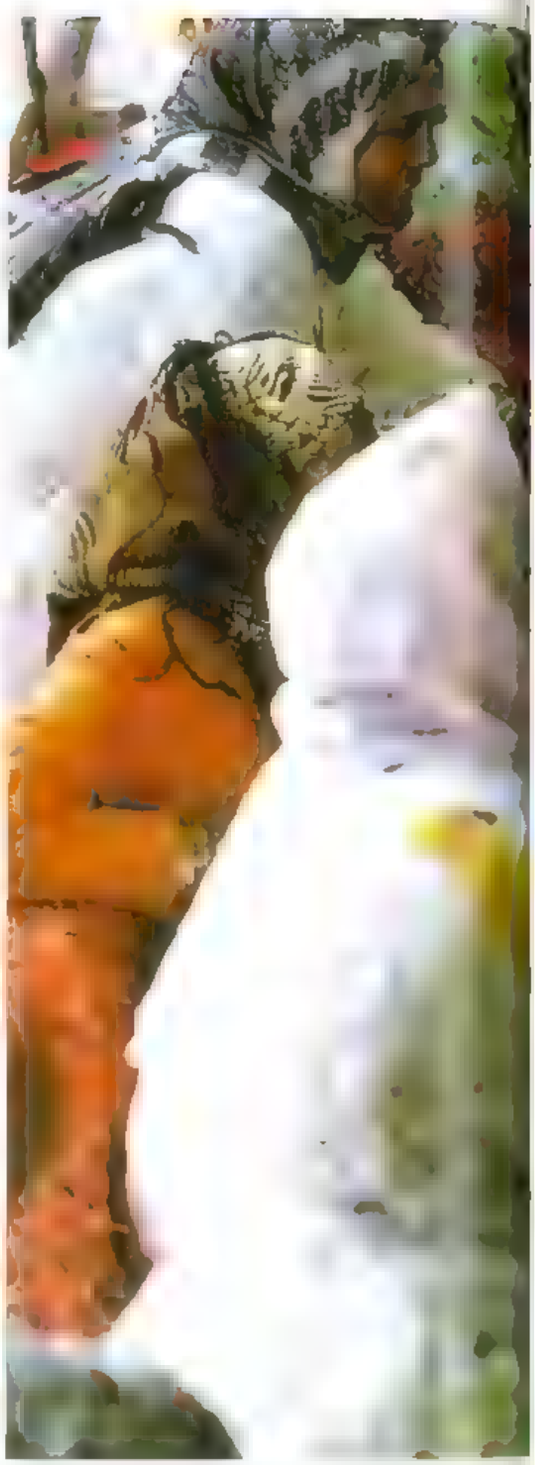
En definitiva, puede afirmarse que la gran flexibilidad y utilidad del lenguaje humano reposa fundamentalmente en las dos características que acabamos de citar: su carácter arbitrario y su doble articulación. La capacidad de creación de nuevos mensajes e ideas es infinita: consiste en combinar de forma nueva el repertorio fonemático de una lengua dada. En el ámbito, por ejemplo, de las nuevas tecnologías, esta necesidad de creación léxica representa una actividad cotidiana. En los procesos de aculturación lingüística y cultural, se comprueba también cómo se producen procesos de innovación léxica y préstamos culturales y lingüísticos, que muestran la flexibilidad de los sistemas de comunicación humanos.

## Lengua y visión del mundo

Desde sus orígenes, la antropología ha dedicado una atención especial al estudio de las lenguas nativas como medio para la intercomunicación con los miembros de las sociedades humanas que se querían estudiar. Las lenguas nativas poseen, sin embargo, otra dimensión todavía más importante para el estudio de la cultura humana, pues reflejan en sus estructuras aspectos y dimensiones fundamentales para la comprensión de la realidad sociocultural, entendida como un todo. Las lenguas representan una visión del mundo, pues son un reflejo de la sociedad que las utiliza.

Según las tesis del relativismo lingüístico, la lengua materna prefigura las categorías cognitivas con las que los individuos se representan y perciben la realidad circundante. La lengua ejercería la función de filtro entre el individuo y el sistema sociocultural, condicionando o modelando el pensamiento de los individuos, tal como postularan hace casi dos siglos autores tan destacados del romanticismo como Herder y Humboldt. Esto no quiere decir, sin embargo, que los franceses tengan necesariamente una representación femenina del concepto «bosque» (*la forêt*), que los ingleses lo conciban como neutro (*the wall*) o que los italianos, rumanos y polacos lo perciban como una categoría masculina (*il bosco, pădurele, las*).

B. L. Whorf, uno de los máximos defensores del relativismo lingüístico, afirmaba que la inexistencia en la lengua *hopi* de un sistema de tiempos y aspectos verbales era la causa de que este grupo tribal del NO de Arizona poseyera una concepción de la dimensión temporal totalmente distinta a la de cualquier hablante de una lengua indoeuropea. Sin entrar en la crítica directa a este postulado extremo, el lector podrá observar que parece más plausible (y, por supuesto, más convincente) invertir los términos, afirmando que un grupo humano que no realice la distinción dentro de las categorías temporales, por ejemplo, entre aspecto durativo y puntual en el tiempo pasado, no necesitará de la distinción entre pretérito imperfecto («yo comía»,



**El lenguaje es una parte tan importante de nuestras actividades cotidianas que algunos de nosotros podemos llegar a contemplarlo como un acto involuntario y tan natural como la respiración o el parpadeo. Y sin embargo, el lenguaje no es heredable, sino que para que pase de una generación a otra requiere un largo proceso de aprendizaje. En la fotografía, un grupo de mujeres conversando durante el ceremonial del té en Azrou (Marruecos).**

«yo jugaba») y pretérito indefinido («yo comí», «yo jugué»)

De igual forma, un grupo humano que desconozca los aviones o las computadoras, difícilmente poseerá a nivel léxico morfemas para designarlos Cuando tales experiencias culturales se produzcan, todo sistema lingüístico generará expresiones descriptivas como «pájaro reluciente» o «máquina de luces luminosas», o bien, recurrirá a préstamos lingüísticos de una lengua vecina o invasora. Tales procesos adaptativos, dramáticamente constantes en las etapas de colonización en forma de *glotofagia* (o proceso de sustitución lingüística), tienen también su vertiente positiva en los casos de préstamo lingüístico en circunstancias en las que el contacto de dos grupos de hablantes de sistemas lingüísticos diferentes (bilingüismo) no se produce en condiciones de sumisión jerárquica por una de las partes, como ocurre en los procesos coloniales. En este segundo caso, cada comunidad hablante adopta, libremente, del otro sistema aquellos elementos (normalmente léxicos) que mejor se acomodan a sus necesidades expresivas. Un ejemplo de internacionalización léxica se encuentra en las terminologías profesionales, formadas principalmente por cultismos y neologismos, que son mutuamente comprensibles por hablantes de diferentes lenguas

Para muchos autores, como K. Pike, la lengua constituye una dimensión comunicativa, que es indisociable de otras muchas dimensiones de la actividad humana, también informativas sobre situaciones, estados de ánimo o conceptos abstractos. La comunicación, así entendida, posee mensajes verbales y no verbales. La mímica del rostro, la gesticulación convencional o espontánea de los miembros y del cuerpo son otras tantas formas que suelen acompañar, o a veces sustituir, los mensajes verbales. Ejemplos muy evidentes y universales de gestualidad son los signos para indicar victoria (con los dedos índice y corazón en forma de uve, o con las dos manos unidas por las palmas y levantadas por encima de la cabeza), el signo para desear suerte (cruzando dos dedos de la mano), el signo del movimiento feminista (con los dos dedos pulgares e índices de las manos formando un triángulo) o bien el signo de fracaso (con la mano cerrada y el dedo pulgar señalando el suelo).

Todo este mundo de la comunicación *paralingüística* o *kinésica* constituye en sí mismo un dominio importantísimo dentro de la sociología y la antropología, pues de la misma forma que se estudian los lenguajes correspondientes a diferentes sociedades, como medio para llegar a comprender mejor a dicha colectividad, puede comprobarse que el estudio de la gestualidad y la mímica constituyen un medio auxiliar muy importante, que nos descubre la sensibilidad de un grupo humano, su ritmo, su cadencia, sus ideales estéticos, su agilidad y la ritualización de situaciones de contacto cara a cara. Algunos antropólogos norteamericanos reservan el término *proxémica* para el estudio de la gestualidad en situaciones de proximidad espacial entre dos o más sujetos.

## Mensaje y contexto

Como se ha podido comprobar, la comunicación es mucho más complicada que cualquier otra forma de transferencia de información, porque juega con una multiplicidad de códigos, mensajes y contextos. En una escena de la vida cotidiana de cualquier comunidad, igual que en una obra de teatro, se producen situaciones que informan más que un largo discurso. Se denomina *contexto* a todo el conjunto de circunstancias que envuelven y condicionan la significación de una expresión verbal. Existen dos tipos de contexto: *lingüístico* y *situacional*. La frase castellana «Él lo sabía todo de los húngaros a través de ella» sugiere la existencia de un contexto lingüístico previo que sirva de antecedente de los elementos: «él», «lo», «los húngaros» y «ella». El contexto lingüístico afecta pues a la inteligibilidad de un texto por medio de la concordancia sintáctica entre antecedentes y consecuentes y, también, por medio de la congruencia semántica, que permite que el receptor de un mensaje pueda descodificar una información completa a partir de fórmulas sintácticas condensadas, como son los elementos pronominales citados en el ejemplo.

El *contexto situacional* posee un valor más genérico y se refiere a las circunstancias que envuelven a emisor, receptor, canal y mensaje en sí mismo. Factores como la edad, el estatus social, el sexo, el escenario y el tipo de relación existente entre emisor y receptor son, entre otros, elementos que constituyen dicho contexto; es decir, entes mediadores que envuelven el mensaje y ayudan a interpretarlo. El uso de interjecciones en determinadas circunstancias como elementos del discurso que sustituyen a frases completas, en cuanto a valor comunicativo, es posible gracias a la existencia de contextos situacionales que son compartidos por emisor y receptor, garantizando la comunicación. Expresiones como: «¡socorro!», «¡jolín!», «¡caramba!», «¡mecachis!» o «¡lástima!» no son susceptibles de ser perfectamente descodificadas sin un conocimiento global

de la situación en que se producen dichas expresiones

Hay que distinguir, por otro lado, entre los elementos puramente *denotativos* de un mensaje, esto es, aquellos que vehiculan el significado estable que una unidad léxica o sintáctica posee dentro de un código lingüístico, de aquellos otros elementos emocionales y subjetivos, a los que se denomina *connotación*, pues éstos suelen estar marcados por el contexto y por los medios paralingüísticos, de los que hablábamos más arriba. Un ejemplo magnífico de la capacidad de connotación que posee la comunicación humana nos lo proporciona el famoso lingüista Jakobson, cuando relata cómo el famoso director teatral ruso Stanislavskij probaba las dotes interpretativas de sus discípulos haciéndoles construir cuarenta mensajes distintos a partir de la oración elíptica «esta noche», utilizando exclusivamente recursos de tinte expresivo vocal. Todo futuro actor tenía que comunicar estas cuarenta situaciones emocionales distintas y lograr que fuera descodificado de forma unívoca por el auditorio, lo que no sabemos si conseguían muchos candidatos

El propio Jakobson señala que existen seis factores que configuran el hecho discursivo: *emisor*, *receptor*, *contexto*, *contacto*, *código* y *mensaje*. Cada uno de estos elementos configura una *función discursiva*, de cuya combinación y jerarquía surge el mensaje mismo con la información objetiva y con todos los elementos adyacentes que la subjetivizan. La *función referencial* (denotativa o cognoscitiva) es aquella que vincula el mensaje al contexto, al mundo de los objetos respecto al cual versa la comunicación entre dos sujetos. La *función emotiva* es la que nos habla del estado anímico del emisor, como se ha visto antes con las interjecciones. La *función conativa* es aquella que se orienta hacia el receptor, teniendo su más genuina expresión en el imperativo: «¡bebe!», «¡acércate!» La *función fática* es la que tiende a asegurar el funcionamiento del canal comunicativo, tal es el caso de expresiones como «¿oiga?», «¿me oye?», tan frecuentes en las conversaciones telefónicas. La *función metalingüística* se refiere a aquel tipo de mensajes en los que el código pasa a ser objeto del mensaje, en lugar de mero vehículo. Esta función es básica en el lenguaje científico, en el que los elementos del discurso se refieren a otros conceptos abstractos que hay que definir, antes que poner en contacto al receptor con un contexto referencial. Finalmente, la *función poética* se refiere al mensaje mismo y a la dimensión formal y estética de su construcción, por parte del emisor, de acuerdo con los principios de la selección y la combinación

**Niños de una aldea *gurkha* (Nepal) leyendo unos libros. La implantación en sociedades tribales de la escuela de tipo occidental, adaptada a las necesidades de la clase media de dicho ámbito, con su propia filosofía de la educación y con unos contenidos que poco tienen que ver con la cultura étnica, ha dado como resultado la mala adaptación y los bajos rendimientos de los muchachos indígenas.**

## Lengua y especificidad cultural

La ciencia occidental ha creído durante siglos en la superioridad de las culturas y de las lenguas occidentales sobre las llamadas primitivas, como reflejo de la superioridad y de la prepotencia política y económica que, antes como ahora, separa a los países colonizadores de los colonizados. No se va a tratar aquí de la superioridad o inferioridad culturales, pues en otros capítulos de la presente obra se aportan elementos suficientes como para hacerse una composición del problema. Pero respecto a la pretendida superioridad de unos sistemas lingüísticos sobre otros, siguiendo a Boas, diremos que dicha supuesta superioridad es insostenible.

Cada lengua representa un producto acabado, un sistema perfecto, en el sentido de que cada lengua se adapta perfectamente a todas las situaciones humanas. Las ideas que puede expresar una lengua dependen en cierta medida de los intereses y las preocupaciones de la sociedad que la ha creado. Es muy poco probable que podamos asistir a una conversación sobre cinética o sobre religiones comparadas en lengua *aymará*, por la sencilla razón de

**Una de las funciones esenciales del lenguaje es la comunicación, a nivel de expresión individual tanto verbal como corporal, que permite al individuo atraer la atención hacia sí y expresar sus sentimientos. Esta expresividad corporal adquiere mayor importancia en las sociedades tribales cuya lengua es muy simple. A la izquierda, mujer *carajá* en un momento de efusiva sonrisa, en São Felix (Mato Grosso, Brasil).**

**Una forma más de expresión es el lenguaje simbólico, cuya interpretación a través de los rituales nos revela el contenido y significado de las culturas. Este tipo de lenguaje se exterioriza por medio de caracterizaciones indicativas de las funciones de los distintos personajes. En la fotografía de la derecha, un danzante se prepara para su actuación en Trichur, India.**

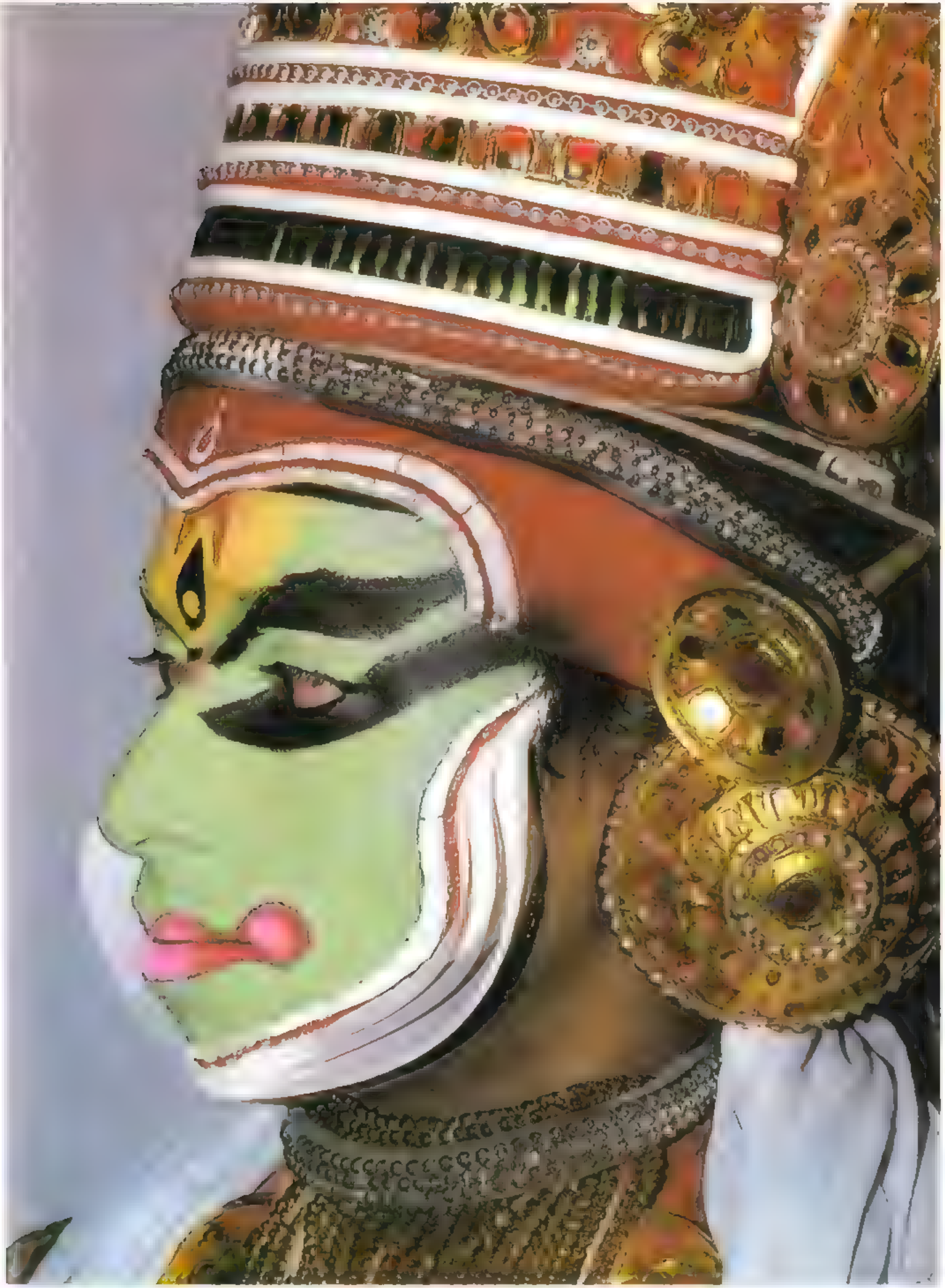
que los universitarios de esa etnia han realizado sus estudios en castellano o en inglés, pero eso no quiere decir en absoluto que dicha lengua no posea la capacidad para servir de base a la intercomunicación científica, al menos potencialmente. De igual forma, el europeo que se enfrenta al ecosistema de puna de la alta cordillera andina, donde residen los *aymarás*, tendrá graves limitaciones expresivas en su «civilizada» lengua para expresar y describir las especificidades del entorno o las decenas de variedades de patata que se cultivan

En su esfuerzo por demostrar la superioridad de la lengua occidental de turno sobre lenguas primitivas específicas, los lingüistas de antaño adujeron argumentos opuestos e, incluso, contradictorios. El más frecuente era constatar la falta de términos generalizadores, en muchas lenguas nativas, para designar categorías de objetos, animales o plantas. Las lenguas *tupí* brasileñas, habladas por grupos de la selva amazónica, poseen una multiplicidad de vocablos para designar diferentes familias de loros, pero carecen de un término genérico, que agrupe a toda la especie. El caso de la lengua *inuit* de los esquimales es, asimismo, muy conocido. Cuentan con una gran variedad de términos para referirse a los diferentes estados de la nieve (nieve en polvo, nieve húmeda compacta, nieve seca compacta —útil para construir *iglús*—, nieve amontonada, nieve helada, etc.), pero carecen del término genérico «nieve». De igual forma, se conoce infinidad de lenguas que carecen de términos genéricos como «árbol», «animal», «mamífero», «hierba», etc., aunque muchas de ellas poseen taxonomías botánicas y zoológicas que tienen muy poco que envidiar a la sistemática de cualquier equipo de biólogos occidentales.

La ausencia en estas lenguas de términos genéricos, frente a la existencia de denominaciones genéricas en las lenguas occidentales fue interpretado como un rasgo de primitivismo en las lenguas nativas. Puede afirmarse que esta postura tiene su origen en prejuicios étnicos y culturales, por cuanto este hecho de especificidad terminológica con ausencia de términos genéricos se puede constatar, en el ámbito cultural de Occidente, en las terminologías profesionales y de oficios.

Mientras cualquier habitante de una ciudad posee un conocimiento somero de la flora y la fauna, campesinos, pastores o guardas forestales manifiestan un riquísimo dominio de esos ámbitos con su concomitante exuberancia léxica. Mientras cualquier oficinista podría citar a lo sumo veinte o treinta términos relacionados con «caballo» (como «potro», «yegua», «yeguada», «recua», «percherón», «frisón», «tordo», «alazán» y algún otro por el estilo), la lengua castellana posee más de ochocientos términos, que son usados, lógicamente, por los especialistas en dicho ámbito. Existen, en castellano, según Casares, noventa y cuatro términos para describir los movimientos del caballo, sesenta y ocho para clasificar los por su pelaje y color, cincuenta y ocho referidos a su complexión y constitución y sesenta para describir sus costumbres y cualidades

Si acudimos al ámbito de la tauromaquia y de la cría del toro de lidia oiremos utilizar muy poco entre los especialistas el término «toro», que es una realidad implícita por ser omnipresente. La comunicación diaria dentro del universo del toro requiere de una gran especificidad designativa y clasificatoria, en donde se requerirá de términos como «jarameño», «careto», «berrendo», «salinero», «cárdeno», «zahonado», «sardo», «bragado», «albardado», «aguanés», «bárceno», «caribello», «ensabanado», «lombardo», «zaíno», «ojalado», «jabonero», «faldinegro», «galano», «tozalbo», «meco», «gateado», «aboyado» y otros muchos más. ¿Puede concebirse todo este bagaje léxico como síntoma de rusticidad o primitivismo? ¿Cómo explicar entonces que tales criterios se hayan utilizado para



infravalorar la indudable especialización léxico-terminológica de las sociedades tribales?

Parece mucho más equilibrado y justo afirmar que cada lengua se adecúa para responder a las necesidades comunicativas de la sociedad que la utiliza. Cuando una sociedad se especializa en algún tipo de práctica socioeconómica, la lengua refleja en sus recursos expresivos este hecho. Cuando una cultura, por el contrario, está de espaldas a una actividad concreta, tiende a crear términos muy genéricos y globalizadores, que reducen todo un campo a unos pocos términos. Tan pobre y generalizadora es la terminología aeronáutica de cualquier sociedad tribal como escasa es, por ejemplo, la terminología pesquera entre las lenguas centroeuropeas. Por supuesto, que estas ausencias no son pruebas de nada, más que de la capacidad adaptativa del lenguaje humano, de lo que los lingüistas denominan el principio de economía del lenguaje. En el apartado siguiente se ilustrará con algunos ejemplos de culturas no occidentales esta capacidad adaptativa.

## Etnociencia y taxonomías populares

Uno de los ámbitos lingüísticos más sistemáticamente estudiados es el de las taxonomías populares sobre flora, fauna, orografía, términos culinarios, de parentesco, clasificaciones cromáticas, entre otras. Los repertorios léxicos de las lenguas son un indicio claro de la importancia relativa de cada ámbito dentro de las prácticas cotidianas de los grupos humanos. Así, una sociedad pastoril tendrá extraordinariamente desarrollado su vocabulario sobre los pastos, los accidentes del territorio y la morfología y los ciclos vitales del ganado. Por su parte, el léxico de todo grupo cazador-recolector reflejará de forma concienzuda los más mínimos detalles del entorno ecológico donde se desarrolla su actividad de subsistencia.

Uno de los ámbitos taxonómicos más interesantes para realizar comparaciones interlingüísticas, debido a su universalidad, es el de las denominaciones cromáticas. Según Berlin, las taxonomías cromáticas pueden agruparse en siete categorías, que vendrían ejemplificadas por otras tantas lenguas: *jalé*, *tiv*, *hanunóo*, *tzeltal*, *tamil*, *nez perce* y *ruso*. Los ejemplos que citamos a continuación ilustran los términos cromáticos básicos de las respectivas lenguas, esto es, aquellos términos que sean monomorfémicos, es decir, que excluyen los términos compuestos (como verdinegro o gris azulado), que su significación no quede incluida en otro término cromático (como sería el caso de escarlata o granate, que son variedades de rojo), que su aplicación no se restrinja a una variedad reducida de objetos (como es el caso de rubio, que se aplica tan sólo al color del pelo) y que sean términos distinguibles por una mayoría de informantes de la misma lengua. Ello quiere decir que estas taxomanías no agotan, ni mucho menos, las potencialidades expresivas de dichas lenguas, que poseen siempre la capacidad de crear neologismos, aceptar préstamos lingüísticos o describir mediante perífrasis.

La lengua *jalé*, perteneciente al grupo lingüístico *ndani*, se habla en las Tierras Altas del centro de Nueva Guinea. Pertenece al grupo de lenguas que poseen tan sólo dos términos cromáticos básicos, que designan respectivamente los colores blanco (*mola*) y negro (*muli*). El primer término sirve también para describir objetos amarillos y rojos, mientras que el segundo puede referirse también al color verde.

La lengua *tiv*, hablada en Nigeria, es una lengua *bantoide*, que pertenece al *phylum* lingüístico *niger-cordofánico*. Ilustra el caso de aquellas lenguas que poseen tres términos básicos. *Pupu* (blanco) sirve también para describir la gama de azules claros y grises claros. El término *ii* (negro) se refiere también al verde, algunos tonos de azul, de gris y, en general, a todos los tonos oscuros. Finalmente el término *nyian* (rojo) ilustra toda la gama de colores cálidos, desde el rojo al amarillo.

**En ocasiones, se producen variantes funcionales, en comunidades de hablantes, al emplear distintas lenguas en situaciones y niveles específicos. En la fotografía, lectura del Corán, en árabe clásico, por alumnos y maestro en Dakar, donde, al igual que en el resto de Senegal, se hablan diversas lenguas africanas, aparte del francés derivado de la colonización europea.**

El grupo tercero, ilustrado aquí por la lengua *hanunóo*, de la familia *austronesia*, está constituido por aquellas lenguas que poseen cuatro términos básicos, tres de los cuales describen el negro, el blanco y el rojo. Mientras que el cuarto término puede referirse al verde, al amarillo o a ambos indiferenciadamente. En el caso del *hanunóo*, el término *malagti?* describe el blanco y los tonos claros de los demás colores, *mabiru* agrupa al negro, al violeta, al añil, al azul y al verde y gris oscuros, así como los matices oscuros de los demás colores; *marara?* significa rojo, marrón, naranja y amarillo, mientras que *malatuy* representa el verde, las mezclas de verde, el amarillo y el marrón claro.

La lengua *tzeltal* pertenece al grupo cuarto, se habla en México y forma parte del *phylum penutiano*, familia *maya*. Posee cinco términos bien delimitados para los colores blanco (*sak*), negro (*?ihk'*), rojo (*cah*), verde (*yas*) y amarillo (*k'an*).

La lengua *tamil*, hablada en el sur de la India y en Sri Lanka, forma parte de la familia *dravídica* y pertenece al quinto grupo, el de las lenguas con seis términos cromáticos básicos, que son respectivamente *vellai* (blanco), *karuppu* (negro), *sivappu* (rojo), *paccai* (verde), *manjal* (amarillo) y *nilam* (azul).

El sexto grupo, formado por las lenguas con siete términos, está representado por la *nez perce*, *phylum penutiano*, hablada en EE UU (estados de Idaho y Washington). Sus términos son *cimú·xcimux* (blanco), *xayxayx* (negro), *?ilp'ilp* (rojo), *xéxus* (verde), *magsmags* (amarillo y naranja), *ku.skú.s* (azul) y *suk'uysuk'uy* (marrón).

Finalmente, el séptimo grupo incluye aquellas lenguas que poseen más de siete términos básicos. Se incluye aquí la mayor parte de lenguas indoeuropeas, semíticas, sinotibetanas, nilosaharianas y altaicas, entre otras. Como ejemplo hemos elegido el *ruso*, de la familia *eslávica*, *phylum indoeuropeo*. Posee doce términos cromáticos básicos: *belyy* (blanco), *chërnyy* (negro), *krasnyy* (rojo), *zelënyy* (verde), *zhéltyy* (amarillo), *siniy* (azul oscuro), *goluboy* (azul claro), *korichnevyy* (marrón), *purpurnyy* (morado), *rozovyy* (rosa), *kirpichnyy* (naranja) y *seryy* (gris).

Confrontando los resultados del estudio de veinte lenguas de los distintos grupos, Berlin y Kay llegaron a la

## DISTRIBUCION TERRITORIAL DE LAS LENGUAS EN EL MUNDO

**lenguas indoeuropeas**

- eslávicas o eslavas
- bálticas
- germánicas
- célticas
- romances o románicas
- griega
- albanés
- iranias
- indias o indoarias
- armenio

**lenguas caucasianas**

- georgiano
- caucasiano
- avar
- ak y lezghian (lezguiano)

- euskera o vascuence
- burushaski

**I. afroasiáticas o camitosemíticas**

- semíticas
- cushíticas o cushitas
- bereberes
- chádicas (hausa)

**lenguas nilosaháricas, khoisan y níger-kordofanicas**

- nilosaháricas (kanuri)
- khoisan o khoisandas
- níger-kordofánicas (bantúes)
- níger-kordofánicas (bantoides grasslands)
- níger-kordofánicas (volta-congo)
- níger-kordofánicas (atlánticas occidentales)
- nilosaháricas (songhai)
- níger-kordofánicas (mande)
- níger-kordofánicas (ijoa)
- níger-kordofánicas (adamawa-oriental)
- nilosaháricas (chari-nilóticas)

escala 1:80 000 000
círculo polar ártico
trópico de cáncer
ecuador
trópico de capricornio
lenguas uráficas
mesas
ugricas
samoyedas
lenguas altaicas
turquicas o turcas
mongoles
tungusas
coreano
japonés
l. yenisaicas (ket)
l. sinotibetanas o chinotibetanas
chinas
kam-tai
miao-yao
tibetobirmanas
vietnamita
lenguas austroasiáticas
mon khmer
munda
l. dravídicas
l. indepacíficas andamanesas
l. austronesias o malayopolinesias
malayas
polinesias
oceánicas melanesias
oceánicas micronesias
l. indepacíficas papuas
l. australianas
l. aru
paleoniberianas
esquimal aleutianas
lenguas indígenas americanas
macrowiyoquinas, andinoecuatoriales, tarioaztecas, chibchas, ge-pano caribe, boka, na-dene, oto-mangue, penurianas, salish, macrosiux, wakasan

conclusión de que, por encima de las notables diferencias léxicas y el notorio contraste en el grado de precisión terminológica observado en dichas lenguas, se apreciaba una regularidad perceptiva, que permitía intuir la existencia de valores universales en la categorización cromática. Esta universalidad clasificatoria puede formularse en las siete reglas siguientes:

1) Todas las lenguas poseen términos para los colores blanco y negro.

2) Toda lengua con tres términos contiene el color rojo.

3) Toda lengua con cuatro términos incluye el verde o el amarillo, pero no los dos.

4) Toda lengua con cinco términos incluye el verde y el amarillo.

5) Las lenguas con seis términos incorporan el azul.

6) Las lenguas con siete términos incluyen el marrón.

7) Cuando una lengua posee ocho términos o más, contiene términos para morado, rosa, naranja, gris o alguna combinación de éstos.

## Las terminologías culinarias

Otro dominio clasificatorio de carácter universal, por cuanto responde a una experiencia común a todas las formas de cultura, es el de los términos culinarios. En este caso queda bien reflejado el proceso de evolución tecnológica general (y la culinaria en particular) en relación al repertorio léxico que lo expresa. Se han elegido seis ejemplos correspondientes a culturas muy diferenciadas, cuyas lenguas pertenecen a cinco *phyla* lingüísticos diferentes.

La lengua *gé* constituye el núcleo principal del *phylum ge-pano-caribe* hablado en la vertiente oriental de la

**Los *caribes negros* o *garífonos*, de los que es una magnífica representación la familia de la fotografía, natural de Bluefields (Nicaragua), constituyen una curiosidad antropológica y no menos lingüística. Su idioma procede básicamente del de las mujeres *caribe* a las que se unieron esclavos africanos. Esta lengua era en sí una mezcla de arawak y caribe, a la que luego se han agregado elementos de lenguas africanas, del inglés y del castellano.**

meseta brasileña, en la región de Kayapo. Poseen cuatro términos culinarios, ninguno de los cuales es genérico, al estilo de la expresión castellana «cocinar». La desinencia *—mro* significa «hervir», *tchêt* («asar» o «rustir»), *—ga* («cocer al horno») y *—bô* («asar a la parrilla»).

| | |
|---|---|
| *—mro* | *tchêt* |
| | *—ga* |
| | *—bô* |

La lengua *navaho* pertenece a la familia *atapascana* y es hablada por los más de 50.000 indígenas del mismo nombre, que habitan en los estados de Nuevo México y Arizona (EE UU.). Son un pueblo de artesanos, especialistas en tejidos, cerámica y orfebrerías de plata. Constituyen la comunidad indígena más próspera de Estados Unidos. Su campo léxico culinario es más complejo y sus términos están bien delimitados, a diferencia de lo que ocurría en el caso anterior. Existe un término genérico que significa literalmente «preparar comida» (*chi'yáán 'alnéehgo*), existiendo tres términos específicos: *shibéezhgo* («hervir»), *sit'éego* («hornear», «freír», «rustir») y, finalmente, *leeh yit'áago* («asar a la parrilla»)

| *chi'yáán 'alnéehgo* | | |
|---|---|---|
| *shibéezhgo* | *sit'éego* | *leeh yit'áago* |

La lenga *yoruba*, de Nigeria, corresponde a la familia *kwa*, *phylum nígercordofánico*. Se trata de una lengua y de una cultura muy desarrolladas, que corresponden al pueblo que creó el conocidísimo arte *Ifé*, punto culminante del arte negro. Todavía hoy en día este pueblo horticultor posee una artesanía magnífica de máscaras y una fina talla en madera. Su terminología culinaria, tal vez, la más completa que se puede hallar en una lengua africana, se compone de ocho términos: $sè_1$ («cocinar»), que es el término genérico del campo semántico, $sè_2$ («hervir al vapor»), *din* («freír»), *yan* («rustir», «cocer al horno»), *bọ̀* («hervir»), *ta* («rustir»), *sun* («hacer a l'ast») y *bu* («hacer a la brasa»)

| *sè* | | | | |
|---|---|---|---|---|
| $sè_1$ *bọ̀* | *din* | *yan* | | |
| | | *ta* | *sun* | *bu* |

**Muchachas *yoruba*, en una aldea de la selva nigeriana. La característica más notable del idioma yoruba, uno de los más hablados de África y perteneciente a la familia kwa, es su sistema de distinciones tonales por el cual una misma palabra puede variar de significado según la elevación del tono. Así, en la terminología culinaria, el vocablo «sè» puede significar, según el tono, o bien «hervir al vapor» o bien «cocinar».**

La lengua *persa*, de la familia *indoeuropea*, subfamilia *indoiranía*, posee una taxonomía simple, pero que incluye todos los términos básicos de la terminología culinaria propia de una cultura sofisticada. El término genérico, que es *pox tœn* («cocinar»), agrupa cinco categorías más: *jusandœn* («hervir»), *dœn kœrdoen* («hacer al vapor»), *sorx kœrdoen* («freír»), *kœbab kœrdoen* («hacer a la parrilla») y, finalmente, *dœr tœnur poxtœn* («hacer al horno»).

| | |
|---|---|
| *pox tœn* | *jusandœn* |
| | *dœn kœrdoen* |
| | *sorx kœrdoen* |
| | *kœbab kœrdoen* |
| | *dœr tœnur poxtœn* |

El *chino mandarín*, del *phylum sinotibetano*, es la lengua más hablada de su grupo, con setecientos cincuenta y cinco millones de personas. La taxonomía culinaria básica es completísima, abarcando ocho términos: *peng-jen* («cocinar», «hervir»), *chŭ* («hervir»), *lŭ* («hervir con salsa de soja»), *tùn* («hervir con poca agua», «guisar»), *cheng* («hacer al vapor»), *káŏ* («hacer al horno o a la parrilla»), *cháŏ* («sofreír», «saltear»), *chein (chà)* («freír»).

| *peng-jen* | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *chŭ* | | *cheng* | *káŏ* | *cháŏ* | *chein (chà)* |
| *lŭ* | *tùn* | | | | |

Finalmente, la lengua *inglesa (phylum indoeuropeo*, familia *germánica)*

comprende una de las dos o tres clasificaciones más exhaustivas que se conocen. En este caso, la fuente que utilizamos es el libro de la profesora Lehrer, que se refiere preferentemente a la terminología del inglés estándar americano. Existen dieciocho términos *cook*$_1$ («cocinar»), *bake*$_1$ («cocer al horno», en repostería), *cook*$_2$ («cocer»), *steam* («cocer al vapor»), *boil*$_1$ («hervir»), *fry* («freír»), *broil* («asar a la parrilla»), *roast* («asar» o «rustir»), *bake*$_2$ («cocer al horno», la carne), *simmer* («cocer a fuego lento»), *boil*$_2$ («hervir»), *sauté* («saltear»), *deep fry (french-fry)* («freír con gran cantidad de aceite»), *grill* («asar a la parrilla»), *barbecue* («brasear»), *poach* («escalfar»), *stew* («guisar»), *braise* («rehogar»)

**El chino mandarín o kuan-hua (literalmente, la «lengua de los funcionarios») es la variante más importante de la familia de lenguas chinas y, sin duda, la lengua más hablada del mundo, por delante del inglés y el castellano. La lengua china es citada frecuentemente como el clásico ejemplo de lengua aislante, en oposición a lenguas flexionales como el ruso o el latín. En cierto modo, puede decirse que este idioma carece de palabras (es decir, de morfemas combinados); en su lugar, las unidades mínimas de significación (o morfemas) aparecen desligadas entre sí. Es esta característica lo que le ha permitido al chino mantener un sistema de escritura ideográfica que, sólo después de muchos siglos, ha logrado simplificar a 214 signos. En la fotografía, un trabajador de la República Popular China.**

# CLASIFICACIÓN DE LAS LENGUAS DEL MUNDO

Existe un acuerdo generalizado sobre la adecuación de los códigos lingüísticos a las necesidades comunicativas de sus usuarios, miembros de un pueblo o comunidad cultural. Sin embargo, a la hora de formalizar cartográficamente esta correspondencia, se advierte que las fronteras de ambos fenómenos no se corresponden directamente, y hasta son mutuamente discrepantes, por cuanto se dan relaciones de inclusión, intersección o conjunción. Poner fronteras a las manifestaciones culturales es extremadamente difícil, por lo que a menudo, siguiendo postulados románticos, se ha sugerido la correspondencia, una lengua, una nación. Afirmación que es manifiestamente incierta, si nos atenemos simplemente a la consideración de casos como los los de las lenguas inglesa, castellana o árabe, distribuidas en una multiplicidad de naciones de los cinco continentes.

En cualquier caso, resulta mucho más fácil establecer el catálogo general de las lenguas del mundo que el inventario de los sistemas culturales, pues éstos vienen definidos en términos de una mayor complejidad y son menos susceptibles de ser aislados y diferenciados. De hecho, la antropología norteamericana, desde la época de Franz Boas, utilizó sistemáticamente el criterio lingüístico para establecer las fronteras entre los grupos nativos del continente americano, pauta que posteriormente se utilizó en la clasificación cultural de otros continentes.

Las tres lenguas más habladas del mundo son, respectivamente, el chino mandarín, con setecientos cincuenta y cinco millones, el inglés, con cuatrocientos nueve, y el castellano o español, con más de trescientos.

El grupo lingüístico o *phylum* indoeuropeo posee casi dos mil millones de hablantes, repartidos en ciento ochenta y cinco lenguas, entre las que incluimos inglés, francés, italiano, castellano, alemán, griego, ruso, persa o hindi. Frente a esta exuberancia de hablantes hay otros casos extremos, como son los de los grupos *australiano* (con doscientas cincuenta lenguas y tan sólo cincuenta mil hablantes), *hoka* (con treinta lenguas y treinta y siete mil hablantes), *khoisán* (cuarenta y ocho lenguas y setenta mil hablantes), *salish* (con veintitrés lenguas y ocho mil setecientos hablantes) o *macro-siux* (con veintidós lenguas y cuarenta y dos mil quinientos hablantes).

Nuestra clasificación, realizada a partir de la elaboración de los datos proporcionados por Voegelin, comprende cerca de cinco mil lenguas, exactamente cuatro mil setecientas treinta y ocho, que están agrupadas en treinta grandes agrupaciones lingüísticas o *phyla*. Cada *phylum* puede subdividirse en *familias* lingüísticas y éstas, a su vez, en *subfamilias*, *ramas* y *subramas* lingüísticas.

Las treinta grandes agrupaciones o *phyla* son, por orden alfabético, las siguientes:

### *1) Phylum afroasiático o camito-semítico*

Agrupación constituida por cinco familias lingüísticas: *beréber*, *chádica*, *cushítica*, *omótica* y *semítica*, más dos lenguas desaparecidas en los siglos XII *(copto)* y XVI *(guanche)*. La familia *beréber*, hablada a lo largo de toda la franja norte de África, posee once millones de hablantes y veinticuatro lenguas, como *tuareg*, *riff* y *cabilia*. La familia *chádica* agrupa veinte millones de personas en Chad, Camerún, Benín, Nigeria, Togo y Ghana. La lengua *hausa*, una de las ciento ocho lenguas del grupo, incluye al 90 % de la población. La familia *cushítica* agrupa a doce millones de habitantes de Kenia, Sudán y Etiopía. Entre sus veintinueve lenguas, destacan: *beja*, *galla* y *somalí*. La familia *omótica* comprende veintitrés lenguas y un millón de hablantes. Finalmente, la familia *semítica*, extendida por el N de África, península Arábiga y Próximo Oriente, incluye un gran número de lenguas pertenecientes a pueblos desaparecidos: *acadios*, *amoritas*, *moabitas*, *fenicios* y *ugaríticos*. En la actualidad comprende dieciséis lenguas e infinidad de dialectos, con un censo aproximado de ciento cuarenta y ocho millones de hablantes, de los que más del 80 % utilizan el *árabe*, destacando asimismo, *hebreo*, *arameo* y *amhárico*.

**Mujer *galla* de la Etiopía centromeridional. Pese a la amplia distribución que han alcanzado las lenguas semíticas en la Etiopía actual, como el amhara, todavía siguen siendo numerosos los grupos étnicos que, fieles a sus costumbres, continúan usando lenguas camíticas del grupo cushita o cuchita en su lenguaje cotidiano. Los *galla*, que habitan hacia el sudeste del país, son posiblemente el más importante de estos grupos.**

### *2) Phylum macroalgonquino*

Grupo lingüístico formado por dos familias: *algonquina* y *muscogina*, más siete lenguas independientes, desaparecidas o en trance de inmediata desaparición: *atapascano, chitamacho, natchez, toncaua, tunica, wiyot* y *yurok*. La familia *algonquina* está constituida por diecisiete lenguas y ciento treinta mil hablantes. El 85 % de éstos residen en Canadá y hablan las lenguas *cri, ojibwa* y *passamaquoddy*, mientras que el resto habita en EE UU., cultivando entre otras las lenguas *fox, shawnee, menomini, arapaho, cheyen* o *blackfoot*.

La familia *muscogina* integra seis lenguas, que cuentan con un censo de veinticinco mil hablantes, cuya inmensa mayoría practican el *choctau* y el *muscogino*

### *3) Phylum andinoecuatorial*

Está compuesto por cuatro familias lingüísticas: *andina, ecuatorial, jívara*, y *macro-tucana*. La familia *andina* se articula en cuatro subfamilias: *onachon*, que comprende las lenguas *alacaluf, puelche, yaghan* y la recientemente desaparecida lengua *ona*, localizadas en el sur de Chile y Argentina, con quinientos hablantes escasos. La subfamilia *quechuarán* se extiende por diferentes repúblicas andinas y comprende tan sólo dos lenguas: *quechua* y *aymará*, que poseen siete millones y seiscientos mil hablantes, respectivamente. La subfamilia *cahuapana-zaparoa* se ubica en Ecuador y norte de Perú. Finalmente el grupo *xibito-cholón*, más cinco lenguas independientes, completan el grupo *andino*, que comprende veinticuatro lenguas y se extiende por toda Sudamérica occidental

La familia *ecuatorial* incluye nueve subfamilias: *arawak, cariri, guahibo pamigua, mocoa, saliva, timote, tupi, yucaré* y *zamuco*, con un total de ciento ochenta y tres lenguas e innumerables dialectos. La subfamilia *arawak* destaca entre las demás agrupaciones por poseer ciento diecinueve lenguas, pertenecientes a tres ramas lingüísticas diferenciadas: *araua, chapacura-wanhama* y *maipura*, localizadas en Honduras, Guatemala, Brasil, cordillera andina e islas caribeñas. Sobresalen las lenguas *caribe, guajiro* y *motilón*. La otra subfamilia destacada es la *tupi*, compuesta por seis ramas lingüísticas (*arikem, monde, rama rama, tuparí, yuruna* y *tupi-guaraní*), más la lengua independiente *puruborá*, hablada en Rondônia (Brasil). La zona selvática del sur del río Amazonas es un mosaico lingüístico, constituido por lenguas de localización muy restringida y de censo bajísimo, de entre las cuales destaca tan sólo el *tupi*, con un millón largo de hablantes

La familia *jívara*, compuesta por tres lenguas (*jívaro, yaruro* y *doshi*), posee unos cincuenta mil hablantes en Perú, Ecuador y Venezuela. Las desaparecidas lenguas *esmeralda* y *cofán* pertenecían también a esta agrupación

Finalmente, la familia *macro-tucana* agrupa ocho lenguas independientes (entre ellas *tucuna* y *macu*) y tres subfamilias: *catuquina, puinave* y *tucana*, que suman un total de veintinueve lenguas, entre las que se pueden destacar: *catuquina, paraua, cubeo* y *desana*. Quedan unos treinta mil hablantes, repartidos en la selva situada entre Brasil y las estribaciones de la cordillera andina

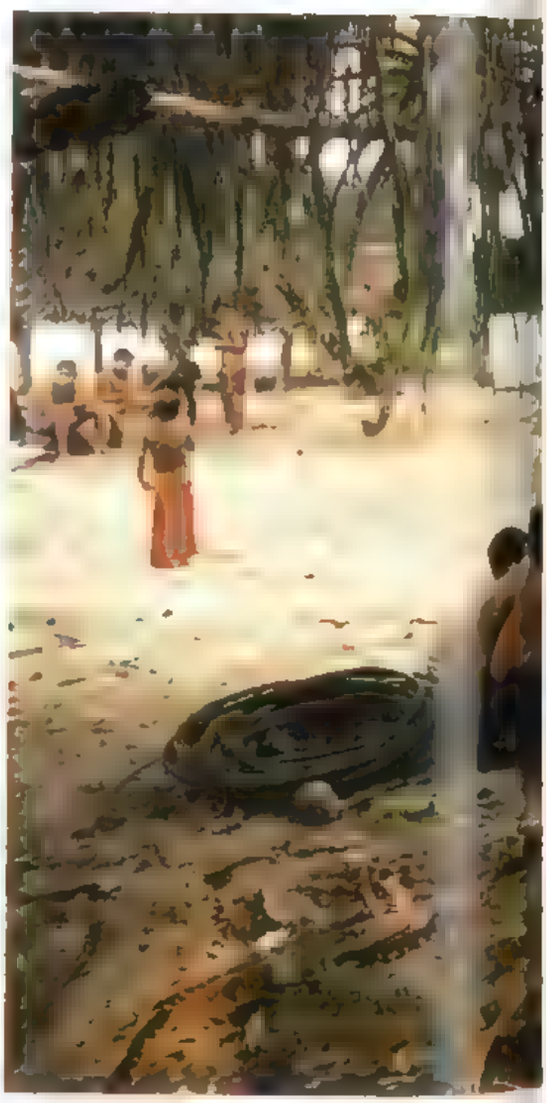
**Arriba, pastores *quechuas* preparando unas patatas para la comida en la zona de la cordillera Vilcanota, en Perú. El idioma quechua es quizá uno de los pocos idiomas indígenas que ha conseguido cierta expansión después de la implantación del castellano en la mayor parte de Sudamérica.**

*4) Macro phylum australiano*

Se trata de una agrupación lingüística muy fragmentada, como corresponde a la pequeñez de las unidades sociales de hablantes, constituidas por bandas de cazadores-recolectores fuertemente aculturadas y en trance de desaparición como unidades sociales autónomas. Sin embargo, se ha exagerado excesivamente en la literatura lingüística dicha fragmentación, aumentando todavía más el grado de atomización sociolingüístico, cuyas raíces se pierden en un pasado cultural en el que la trashumancia constante orientaba a los grupos sociales mínimos, basados en el parentesco, al aislamiento respecto a sus vecinos.

Actualmente se han identificado doscientas cincuenta lenguas, aunque doscientas de ellas están al borde de la extinción. El censo total de hablantes arroja la modesta cifra de cuarenta y siete mil personas. Dentro del grupo se registran doce lenguas independientes, entre las que destaca la lengua *tiwi* con mil hablantes. Otras setenta lenguas más, ubicadas como las anteriores en el norte de Australia, se agrupan en quince familias lingüísticas *bunaba, burera, daly, djamindjunga, djeraga, garama, gunwinggua, iwaidja, karua, laraki, mangeria, marán, niulniula, xinguili-wanbaya* y *worora*.

Existe otra familia, *pama-nyunga*, que es la más importante del macro *phylum*, ya que se extiende por todo el resto del territorio australiano, además de agrupar ciento setenta y tres lenguas, diecisiete de las cuales son independientes: *arabana, caranti* y *kula*, entre ellas. Las demás están agrupadas en veinte subfamilias: *arándica, bandjalángica, culínica, cumbaigárica, diénca, durubúlica, giabálica, mabuyáguica, mayápica, múrngica, naminiérica, pama-márica, pama-nyunga del sudoeste, pittapíttica, tángkica, uacacábica, uacaya-uarlu wárica, wiradjúrica, yotayótica* y *yuin-kúrica*. Dentro de la subfamilia *pama-nyunga del sudoeste* hay que destacar la lengua *wati*, que, con sus cuatro mil hablantes, es la lengua aborigen más importante de Australia.



Arriba a la izquierda, una campesina *camboyana*. El camboyano o khmer es la lengua más representativa de la familia lingüística mon-khmer, a la que pertenecen, también, las lenguas habladas por pequeños grupos tribales diseminados por el sudeste asiático. Abajo a la izquierda, un aborigen *tiwi* de la isla de Bathurts, al norte de Australia. El tiwi es una de las pocas lenguas independientes australianas que no ha podido ser emparentada con ninguna otra lengua de este continente.

Abajo, en esta página, hombres y mujeres *satawal* celebrando una fiesta en las islas Carolinas (Micronesia). Los pueblos nativos de los atolones coralinos del Pacífico ofrecen un excelente ejemplo de los desarrollos lingüísticos independientes que se dan en hábitats aislados, como islas, valles, etc. El caso de Micronesia, donde lenguas derivadas del mismo tronco resultan a veces completamente ininteligibles entre sí, es posiblemente uno de los más extremos.

*5) Phylum austroasiático*

Comprende todas las lenguas del sur y suroeste de Asia, tanto las de las zonas continentales como las de las isleñas. Se subdivide en cuatro grandes familias. *malaca, mon khmer, munda* y *nicobaresa*. La familia *malaca* agrupa a tres subfamilias: *jakún* (diez mil habitantes de Malaysia, repartidos en tres lenguas), *sakai* (con el mismo número de hablantes, cuatro lenguas y distribución en el interior de Malasia y las tres lenguas *semang*, habladas en el N de Malasia por unas dos mil personas.

La familia *mon-khmer* comprende cuatro subfamilias y dos lenguas independientes (*khasi* y *khmer* o *camboyano*), con un total de ocho millones de hablantes, distribuidos desde Vietnam y Camboya hasta la India, con un total de sesenta y cinco lenguas. La subfamilia *bahnárica* abarca treinta y dos lenguas habladas en Vietnam, Laos y Camboya. El grupo *katuico*, extendido por Laos y Tailandia, comprende veinticuatro lenguas. El grupo *mon se* compone de la lengua del mismo nombre, hablada por medio millón de tailandeses y birmanos, más la lengua *niakuol*. Finalmente, el grupo *peárico* agrupa a cinco lenguas habladas en Camboya.

La familia *munda*, una de las agrupaciones lingüísticas más importantes de la India, agrupa a cinco millones de hablantes, de los que la mitad practican el *santali*, mientras el resto se reparte entre *mundari, khana, sora* y *kuti*, entre otras. Finalmente, la familia *nicobaresa* comprende seis lenguas y diez mil hablantes de las islas Nicobar (India), al NO de Sumatra.

*6) Familia austronesia o malayo polinesia*

Es una de las agrupaciones linguísticas con mayor extensión geográfica (desde Hawai y Nueva Zelanda hasta

Hombre *huichol* ataviado para la fiesta del peyote. Los *huicholes*, que habitan en plena Sierra Madre mexicana al norte del estado de Jalisco, no sólo han sabido conservar su indumentaria, sus costumbres y sus ritos de carácter prehispánico, sino también su propia lengua. El huichol, como la lengua de los antiguos aztecas, pertenece al grupo de lenguas utoaztecas, lenguas que, según refieren las tradiciones de ambos pueblos, eran habladas por los míticos cazadores-recolectores *chichimecas* de los desiertos del norte de México.

A la derecha, dos jóvenes *cuna* con vistosos vestidos sobre una canoa. Mientras los pueblos *chibchas* de las montañas nordandinas se fusionaron en su mayor parte con los conquistadores españoles que habían acudido a las mismas atraídos por la leyenda de El Dorado, dando lugar a los actuales colombianos, los de la costa han sabido conservar hasta nuestros días sus tradiciones y su lenguaje. Entre estos últimos, sobresalen los *cuna*, cuya lengua es hablada en la actualidad por varios millares de personas en el litoral panameño.

Formosa y Madagascar), que se compagina con un grado máximo de atomización, en forma de múltiples lenguas isleñas. Éstas suman en total setecientas treinta y tres y se articulan en tres subfamilias: *malayo-polinesia, oceánica y halmahera*

El grupo *malayo-polinesio* comprende cuatrocientas setenta y siete lenguas y doscientos catorce millones de hablantes. Posee seis ramas lingüísticas *célebes, formosana, moluqueña, indonesia del este* (incluyendo las lenguas *aru, ceram y timores*), *heonesia* (en que destaca la lengua *fiji*) y, finalmente, el grupo *hesperonesio* se subdivide, a su vez, en tres subramas: *célebes del sur* (donde destaca el *burginésico*), *filipina* (con cuarenta y ocho millones de hablantes de las lenguas *ifugao, gorontalo, tagalo, hanunóo e igorrote*) e *indonesia del oeste* (que incluye las lenguas *balinesa, javanesa, malgache, sundanesa y malaya*, que agrupan a ciento cincuenta y seis millones de hablantes). Algunas lenguas malayo-polinesias se extienden hasta Vietnam y Camboya: *bih, cham, cru*

El grupo *oceánico* comprende doscientas cuarenta y tres lenguas con un censo escaso de medio millón de personas, subdivididos en trece ramas lingüísticas *islas Almirante, Bismarck, islas de la Lealtad, Micronesia, Nueva Caledonia, Nueva Guinea del Noreste, Nuevas Hébridas del Sur, Nuevas Hébridas del Noroeste, oceánico del Este, Papúa, Santa Cruz, sármico y Salomón*

El grupo *halmahera* está formado por veintitrés lenguas y seis mil hablantes, ubicados en el interior de Nueva Guinea. Se trata de una de las zonas menos conocidas etnolinguísticamente del mundo. Los especialistas distinguen cinco subramas, *bígida, halmahera, numfor, hollandia y kuwai*

*7) Phylum tanoazteza*

Esta agrupación linguística se articula en dos familias muy diferenciadas en-

tre sí: *tano* y *utoazteca*. La familia *tano*, distribuida alrededor de la frontera mexicano-norteamericana, tiene un censo de menos de diez mil hablantes y cinco lenguas, siendo las más conocidas *kiowa* y *tewa*. La familia *utoazteca* agrupa a veinticinco lenguas, entre las que destaca el *azteca* o *nahuatl*, con un millón de hablantes, al norte de México. Otras lenguas del grupo son: *taraumara*, *paiute*, *shoshone*, *pima* y *yaqui*, todas ellas extendidas por el sur de EE UU. y el norte de México.

*8) Familia caucasiana*

Comprende treinta y tres lenguas, habladas por más de seis millones de personas en una extensa zona que va desde Turquía, Siria, Iraq e Irán hasta las regiones soviéticas de Azerbaidján, Georgia y Abkhazia. Once de estas lenguas, por otro lado, poseen categoría de lenguas literarias: *abaza*, *avar*, *circasiano occidental*, *chechen*, *dargwa*, *georgiano*, *ingush*, *kabardio*, *lak*, *lezghian* y *tabasaro*.

*9) Macro phylum chibcha*

Conjunto de lenguas que se extienden por toda América Central, cordillera andina y las cuencas del Orinoco y el Amazonas. Se subdivide en dos micro *phyla*: *chibcha* y *paeza*, más nueve lenguas independientes, entre las que destaca la *atacameña* o *cunza*, hablada en el norte de Chile y Argentina.

El grupo *chibcha* comprende tres familias: *chibcha*, *misulpán* y *waica*. Las lenguas *chibcha*, propiamente dichas, son veintidós y poseen un censo de cincuenta mil hablantes, distribuidos desde Colombia hasta Costa Rica. Destaca la lengua *cuna*, con la mitad de los hablantes, y, también, *búrica* y *guaymi*. La familia *misulpán* abarca tres lenguas (*matagalpa*, *misquito* y *sumo*), habladas en Nicaragua y Honduras. Finalmente, las lenguas *waica* (*waica* y *shirishana*) se extienden ampliamente por las cuencas del Orinoco y el Amazonas. El *yanomano es* el dialecto más conocido de la lengua *waica*.

El micro *phylum paeza* se articula en cuatro familias: *barbacoa*, *choco*, *interandino* y *jirara*. La familia *barbacoa* posee dos ramas: *cayapacolorado* (con cuatro lenguas y menos de cinco mil hablantes en Ecuador) y *pasto*, que incluye las lenguas: *colima*, *cuaquero*, *pasto* y *patia*. La familia *choco* se compone de dos lenguas (*epera* y *waunana*) y veintitrés mil hablantes. La familia *interandina*, extendida por Colombia, se compone de once lenguas, agrupadas en tres ramas: *coconuca*, *popayane* y *panaquita*. De esta última agrupación destaca la lengua *paez*, que, con sus veinte mil hablantes, es la más relevante del grupo. Por su parte, la familia *jirara* agrupa cinco lenguas, habladas en Venezuela, como *ayomano*, *cuiba* y *xagua*.

*10) Familia dravídica*

Comprende veintidós lenguas, habladas principalmente en la India, aunque también en Pakistán, Afganistán e Irán. Agrupa a algo más de doscientos once millones de hablantes, compartiendo fronteras territoriales con lenguas de otros troncos lingüísticos dentro de ese mosaico que es la península Índica. Las lenguas más relevantes de dicha familia son *tamil*, *telegu* (ambas con unos cincuenta y seis millones de hablantes), *malabar* y *kannada* (que se reparten veintiocho y treinta millones) y *gondi* y *kurukh* (con más de uno).

*11) Familia esquimal-aleutiana*

Compuesta por seis lenguas: *aleutiana*, *inuit*, *sirenik*, *yupik de Alaska*, *yupik del golfo Pacífico* y *yupik de la isla de San Lorenzo*. Existen actualmente poco más de ochenta mil hablantes en total, repartidos por Alaska, norte de Canadá, islas de Bering y Siberia. Desde las expediciones de Rasmussen, sabemos que todas las variedades lingüísticas groenlándicas y esquimales del dominio central son dialectos de la lengua *inuit*, de la que se han clasificado hasta cuarenta y tres dialectos.

*12) Macro phylum ge-pano-caribe*

Compleja agrupación formada por tres micro *phyla* (*macrocaribe*, *macro ge-bororo* y *macropano*), dos familias (*huarpe* y *nambicuarla*) y una lengua aislada (*taruma*). Lo paradójico de esta agrupación es su inmensa extensión geográfica y la complejidad genético lingüística que supone, conjugado con su bajísimo censo: un millón escaso de hablantes para más de trescientas cincuenta lenguas.

El *phylum macrocaribe* está representado en todos los países de la mitad norte de Sudamérica, excepto Ecuador. Se articula en tres familias: *caribe*, *peba-yagua* y *witoto*. La familia *caribe*, localizada en Brasil y Venezuela, agrupa a trece mil hablantes y cuarenta y cinco lenguas, estando censadas treinta y siete lenguas más, hoy día desaparecidas. La familia *peba-yagua* agrupa tan sólo tres lenguas (*peba*, *yameo*, *yagua*), con un pequeño censo de hablantes, ubicados en la frontera entre Brasil, Perú y Colombia. La familia *witoto* comprende doce lenguas, habladas casi exclusivamente en Colombia, como *bora*, *ocaina* y *witoto*. El censo es de cinco mil personas.

El *phylum macro-ge-bororo* se desdobla en un *phylum (macro-ge)* y una familia *(bororo)*. Esta última agrupa a nueve lenguas, la *bororo* propiamente dicha entre ellas, con un total de mil hablantes. El *phylum macro-ge* agrupa ochenta y cinco lenguas con un censo exiguo de cuatro mil personas, desperdigadas en la selva brasileña (Minas Gerais y Mato Grosso). Los lingüistas distinguen siete lenguas independientes y ocho familias, que agrupan a las setenta y ocho lenguas restantes del

**Muchacha *esquimal* en el Ártico canadiense. El esquimal fue la primera lengua americana sometida a examen desde el punto de vista de la lingüística moderna, tal vez por sus diferencias fonéticas con las lenguas europeas. En esta lengua, por ejemplo, al contrario de lo que sucede en las lenguas occidentales, la longitud de los sonidos tiene más importancia que su acentuación, hasta el punto que dicha longitud es a veces la única diferencia entre dos vocablos iguales, como, pongamos por caso, *qiavoc* (llora) y *qîavoc* (tiene frío)**

grupo: *botocudo, camacán, caingang, carajá, chiquito, ge, machacali* y *purí*.

El *phylum macropano* se descompone en cuatro familias: *guaycurú, lule-vilela-charrua, mataco* y *pano tacana*, más dos lenguas independientes (*mascoy* y *moseten*). Las dos primeras familias comprendían cuatro y seis lenguas, respectivamente, hoy desaparecidas. La familia *mataco*, con siete lenguas, se extiende por Bolivia y Paraguay, con un censo de diez mil individuos, destacan. *mataco, mataguayo, maca* y *choroti*. Finalmente, la familia *pano-tacana* se desdobla en dos subfamilias. *pano* y *tacana*. El grupo *pano* posee veintitrés lenguas y unos quince mil hablantes, localizados en Perú, Brasil y Bolivia, destacando las lenguas *amahuaca, catuquina, jurua-purúa, capuibo* y *araua*. El grupo *tanaco* comprende treinta lenguas, con menos de seis mil hablantes en Bolivia

La familia *huarpe* agrupa cinco lenguas, habladas antiguamente por los habitantes de las cuencas de los ríos Colorado y Negro, al sur de Argentina; entre ellas cabe destacar: *allentiac, millcayac* y *pueiche*. La familia *nambicuara* agrupa tan sólo tres lenguas, entre ellas el *nambicuara* propiamente dicho, que son habladas por grupos de la selva brasileña

*13) Phylum hoka*

Agrupa quince lenguas independientes (como *coahuilteca, cochimí, comecrudo, jicaque, pakawa, sastea* y *tiburón*), más seis familias linguísticas *palaina, pomo, tequitlateca, tlapaneca, yana* y *yuma*. El primer grupo comprende las lenguas *achumawi* y *atsugewi*, habladas por unos cien individuos en California. El grupo *pomo* lo componen siete lenguas californianas, con un censo de doscientas personas. El *tlapaneco* está hoy día representado por la lengua del mismo nombre, hablada en Guerrero (México) por unas quince mil personas, mientras el grupo *tequistlateco* comprende la lengua del mismo nombre y el *tlamelula*, con un total de nueve mil hablantes. El grupo *yana* representa dos lenguas californianas ya desaparecidas

Finalmente, la familia *yuma* agrupa dos lenguas independientes, *kiliwa* y *upriver* o *yuma central*, ubicadas respectivamente en Baja California y Arizona. También comprende las subfamilias *California-delta* (lenguas *delta* y *diegueño*) y *pai* (lenguas *paipai* y *yuma de las tierras altas*). En total, esta familia comprende a poco más de cinco mil hablantes

*14) Familia indoeuropea*

Esta agrupación lingüística, extendida por todo el mundo, cuenta con unos mil setecientos millones de hablantes, incluyendo todas las lenguas de la cultura occidental. Se articula en dos lenguas independientes (*albanés* y *armenio*) y doce familias: *anatolia, índica, céltica, germánica, gnega, indoaria* o *índica, irania, nuristaní, itálica, romance, eslávica* y *tocaria*

La familia *anatolia* comprende cuatro lenguas históricas desaparecidas: *hitita, luvio, palaico* y *lidio*. La *báltica* incluye también algunas lenguas desaparecidas, como el *prusiano*, más dos lenguas vigentes (*letón* y *lituano*), con un censo de cinco millones de hablantes. La familia *céltica* comprende cuatro lenguas desaparecidas (*cornio, galo, man* y *picto*), más cuatro lenguas todavía vigentes: *bretón* (con novecientos mil hablantes en la Bretaña francesa), *galés* (con setecientos cincuenta mil en el País de Gales), *gaélico irlandés* (medio millón de personas en Irlanda) y *gaélico escocés* (unos setenta y cinco mil escoceses)

La familia *germánica* se compone de veinticuatro lenguas y de unos cuaren

El descubrimiento de que las lenguas no solamente cambian, sino que además este cambio se producía de acuerdo con pautas regulares y sistemáticas, llevó a los lingüistas del siglo XIX a postular la noción de «lengua primitiva» o, como hoy se la llama, protolengua. Los esfuerzos más importantes se desplegaron entonces en la reconstrucción del protolenguaje europeo, el indoeuropeo, de tal manera que hoy es el que nos resulta más conocido. Desde esta perspectiva, el grado de proximidad lingüística entre dos lenguas tan distantes geográficamente como el griego (hablado por las dos mujeres cretenses de arriba) o el galés (hablado por los dos campesinos de la derecha) puede ser mayor que el de dos idiomas vecinos, como el euskera o vascuence y el castellano

ta dialectos, muchos de éstos usados como *lingua franca* en diferentes enclaves del mundo. Pueden distinguirse cinco ramas: *germánica oriental, nórdica, occidental, atlántica* y *pacífica*. La primera incluye las antiguas lenguas *burgúndica* y *gótica*. El grupo *nórdico* comprende el *escandinavo continental* e *insular*. Sus dialectos más importantes son *danés* (más de cinco millones de hablantes), *noruego* (más de tres millones) y *sueco* (casi nueve millones). El grupo *occidental* está formado por el *inglés*, el *frisio* y el *alemán holandés*. El *inglés* cuenta con cuatrocientos nueve millones de hablantes, repartidos por los cinco continentes. La lengua *frisia* la hablan en Holanda menos de medio millón de personas. El *alemán-holandés* agrupa a unos cien to cuarenta millones de hablantes, extendidos por tres continentes y con once formas dialectales, entre las que se incluyen el *afrikaans*, el *yiddish*, el *flamenco*, el *franconio* y el *bávaro o tirolés*. Las restantes lenguas de esta subfamilia se agrupan en las ramas *atlántica* y *pacífica* y corresponden todas ellas a elaboraciones criollas a partir del *inglés estándar*. Agrupan a más de cuarenta millones de personas.

La familia *griega* comprende, además del *griego clásico*, dos lenguas contemporáneas: el *griego*, hablado por diez millones de personas, y el *tsakonio*, que tiene diez mil hablantes en el Peloponeso.

La familia *índica* o *indoaria* agrupa treinta y siete lenguas y casi cuatrocientos sesenta millones de hablantes

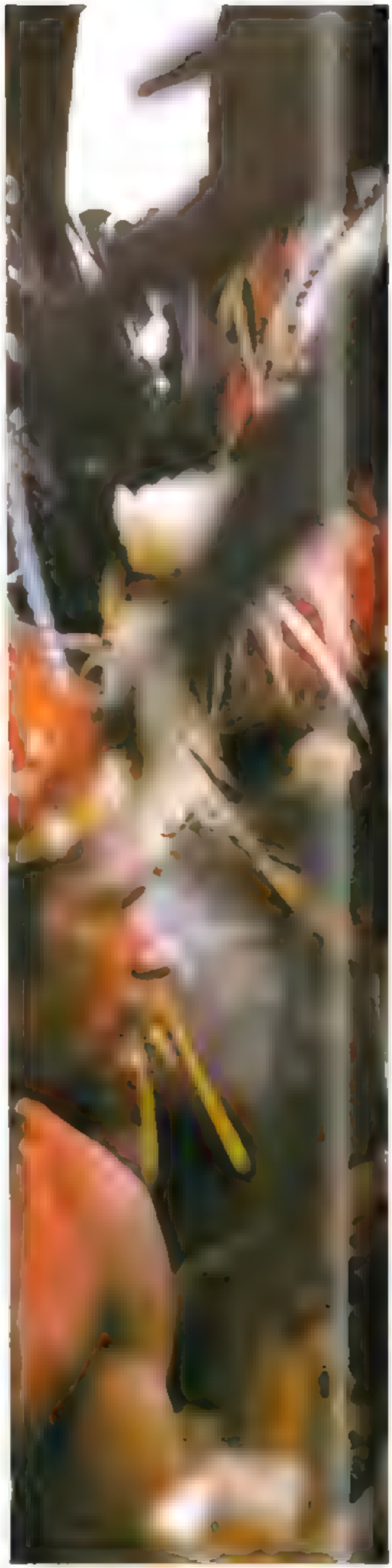
El grupo *dárdico*, con ciento veinte mil hablantes pakistaníes, comprende quince lenguas: *kohistaní*, *kashmiri*, *pashai*, *phalura*, entre ellas. Las siete lenguas *índico-centrales* son habladas por ciento cuarenta y dos millones de personas, desde la cordillera del Himalaya hasta el centro de la península India: *banjuri*, *bhili*, *gujaratí*, *hindi occidental*, *khandesi*, *panjabi* y *rajasthani*. El grupo *índico-oriental*, con ciento setenta y cinco millones de hablantes en Assam, Bihar y Orissa (India), comprende tres lenguas: *bengalí*, *bihari* y *oriya*. La lengua *hindi* constituye por sí misma el dominio central-oriental con cincuenta millones de hablantes (como primera y segunda lenguas lo conocen doscientos setenta y cinco millones de personas). La lengua *marathi* define el flanco sur con cuarenta y ocho millones. En Nepal y en el Himalaya indio hay trece millones de personas que hablan: *garhwali*, *kumani*, *nepalés* y *pahari occidental*. El grupo *índico-noroccidental* pakistaní comprende a veintiséis millones de personas y dos lenguas: *sindhi* y *lahnda*. Finalmente, el grupo *maldivo-cingalés* agrupa las lenguas *maldivia*, *cingalesa* y *veda*, habladas en Sri Lanka, Maldivia y Laccadiva, al sur de la India, por siete millones de hablantes.

La familia *irania* agrupa a cincuenta millones de hablantes. Al este del dominio, el grupo *scytio* comprende el *osético* y el *yaghnobi* (URSS) y el *pamir* agrupa el *pashto*, el *parachi* y el *munji* (Pakistán y Afganistán). Al oeste se localizan doce lenguas, como *baluchi* (Pakistán y Afganistán), *kurdo* (Irán, Turquía, Siria e Iraq), *persa* (en Irán con el 50 % de los hablantes del grupo), *talysh* y *tat* (URSS).

La familia *nuristaní* agrupa seis lenguas, habladas en Afganistán y Pakistán: *askun*, *kalasa-ala*, *kati*, *nangalami*, *tregami* y *wasi weri*.

La familia *itálica* comprende veintiuna lenguas desaparecidas, entre las que destacan *latín*, *ligur*, *ilirio*, *rético*, *osco*, *umbro* y *sabélico*.

La familia *romance* agrupa veintinueve lenguas, organizadas en cinco subfamilias: *balcánica*, *galorromance*, *iberorromance*, *italorromance* y *retorromance*. El grupo *balcánico*, hablado en los países de la costa adriática, incluye el *rumano* (con más de veinte millones de hablantes) y el desaparecido



**Mientras que en las sociedades rurales altamente estratificadas encontramos no ya formas dialectales, sino formas lingüísticas muy diferenciadas entre sí, como ocurre en la India o Sri Lanka (Ceilán), donde a veces cada casta posee su propia lengua, en las modernas sociedades urbanas estas diferencias dialectales tienden a limitarse a los niveles de la superficie sintáctica y al léxico. En esta imagen, un músico *cingalés* en Kandy (Sri Lanka).**

*dálmata*. El grupo *galorromance* comprende el *francés* (con unos ciento diez millones de hablantes en Francia y África), el *occitano* (con casi diez millones) y el *francés criollo* de las Antillas (con casi cinco). El grupo *iberorromance* lo componen el *catalán* (seis millones), el *gallego-portugués* (ciento cincuenta y siete millones) y el *castellano* o *español* (más de trescientos). Existen en América hasta quince formas criollas de español o portugués, con un elevado censo de hablantes. El *italiano* es la única lengua del grupo *italorromance* y tiene un censo de más de sesenta millones de hablantes. Finalmente, el gru

po *retorromance* comprende tres lenguas *friulia* (Italia), *ladina* y *romanche* (Suiza y Tirol)

Las catorce lenguas de la familia *eslávica* se agrupan en tres subfamilias *oriental (bielorruso, ruso* y *ucraniano*, con más de trescientos millones de hablantes), *meridional (búlgaro, esloveno, servocroata* y *macedonio*, con treinta y dos millones de hablantes en la zona balcánica) y *occidental (checo casubio, lusatio, polaco* y *eslovaco*, con un censo de cincuenta y tres millones de hablantes en Checoslovaquia y Polonia)

*15) Phylum indopacífico o papúa*

Este macro *phylum*, que se compone de diecisiete familias y treinta y cinco lenguas independientes, se distribuye geográficamente en la vastísima zona del Pacífico (Nueva Guinea, Melanesia, Polinesia y Micronesia), que comparte con el ya citado *phylum austronesio*. Tan sólo nueve de las treinta y cinco lenguas independientes cuentan con más de trescientos hablantes: *bembi, chan-griwa, ganati, kaima, nagatman, pagi, wapi, yele* y *yerakai*

Las lenguas *great* y *jarawa*, con doscientos hablantes, constituyen la familia *andamanesa* La familia *bougainville* comprende trece lenguas: *baitsi, buin, nagovisi, nasioi, rotokas* y *siwai*, entre ellas, habladas por unas treinta y siete mil personas en las islas Salomón y Bougainville

El grupo *halmahera*, ya tratado dentro del *phylum austronesio*, constituye un grupo de difícil clasificación, que muchos lingüistas ubican dentro del *phylum indopacífico*. El grupo *Left Bay* se ubica en el distrito de Sepik (Nueva Guinea), comprendiendo seis lenguas y dos mil hablantes El grupo *Leonard Schultze* agrupa cuatro lenguas, con

**Junto a estas líneas, guerreros *chimbu* de las montañas del este de Nueva Guinea, pintados y cubiertos de llamativas plumas. Al igual que ocurrió en otras partes del globo en las que los europeos entraron en contacto con comunidades tribales, en Nueva Guinea han comenzado a aparecer después de la Segunda Guerra Mundial los llamados lenguajes francos o pidgin. Estas lenguas aparecen en las comunidades indígenas que, queriendo comerciar con los blancos, imitan toscamente su lenguaje, añadiendo, modificando o mezclando palabras de su propio idioma.**

tiguas de las anteriores y con un censo de cuatrocientos hablantes. El grupo *melanesio central* comprende quince mil hablantes de las islas Salomón y Santa Cruz. Las once lenguas *momberamo* toman su nombre de dicho río de Nueva Guinea. Las siete lenguas *Nueva Bretaña*, habladas en la isla del mismo nombre y en la de Nueva Irlanda, incluyen el *gaktai* y el *sulka*

La familia *Nueva Guinea occidental*, constituida por treinta y cuatro lenguas habladas en los distritos de Vogelkop y Bomberai, agrupa a menos de ocho mil personas. El grupo *tasmanio* incluye un número desconocido de lenguas ya desaparecidas. La familia *timor-alor*, hablada en la isla de Timor, cuenta con cuatro lenguas, entre ellas el *bunak*, con cincuenta mil hablantes

Las seis familias restantes constituyen, a su vez, el *phylum Nueva Guinea central*, que las agrupa genéticamente Éstas son. *Nueva Guinea del norte*, con doscientos cincuenta mil hablantes en los distritos de Sepik, Madang e Iria (*abelam, au, arapesh, bongu, iatmul, kemba, nimbora, olo, rao, saki* y *waskia*). *Nueva Guinea central y del sur*, con ciento dos lenguas, agrupadas en diez subfamilias, habladas en Sepik e Iria (Nueva Guinea) y en Papúa por unas doscientas treinta mil personas; el grupo *Nueva Guinea del sudeste*, que se articula en siete familias y ciento tres lenguas, habladas en los distritos de Mordobe, Milne Bay y Norte (Nueva Guinea) y los del Golfo y Central (Papúa), con un censo de ciento cuarenta mil personas, que hablan preferentemente las lenguas *konbi, manubara, bauwaki, daga, managalasi, orokaiva, toaripi* y *yareba*, el grupo *huón-finisterre*, que comprende sesenta y dos lenguas habladas en el distrito de Mordobe (Nueva Guinea) por unas cien mil personas: *nuk, uri, rawa, burum, tobo, kâte, ono, nabak* y *komba*, el grupo *Tierras Altas de Nueva Guinea oriental*, que agrupa cincuenta lenguas con unos setecientos cincuenta mil hablantes, residentes en las Highlands de Nueva Guinea. *chimbu, enga, huli, kewa, kamano, mendi, siane* y *tairora*, finalmente, las once lenguas de las *Tierras Altas de Nueva Guinea*, que cuentan con un censo de treinta mil personas, destacando *kapauku, moni* y *wolami*

### *16) Familia khoisán*

Constituye la agrupación lingüística más reducida de las cuatro que existen en África. Se articula en dos subfamilias: *hotentote* y *bosquimana*. Las cuarenta y ocho lenguas están desperdigadas en un territorio que comprende Tanzania, Angola y Botswana, abarcando a setenta mil hablantes: *sandawe, kung, san, kwadi* y *hukwe*

### *17) Phylum na dene*

Grupo compuesto por dos lenguas independientes *(haida* y *tlingit)* y por la familia *athapascana*, integrada por treinta lenguas, ubicadas fundamentalmente en Alaska y Canadá, si bien algunas se sitúan mucho más al sur, en California *(mattole, hupa, kato)*, Oklahoma *(kiowa apache)*, Oregón *(chasta costa)*, Arizona y Nuevo México *(navaho* y *apache)*. En Canadá se hablan las lenguas *chilcotín, chipewa, haida* y *dogrib*, mientras que en Alaska hallamos el *tlingit*, el *tanaina*, el *eyak* y el *koyukón* El número total de hablantes no llega a veinte mil, excepción hecha del *navaho* (que suma ciento veinte mil hablantes) y del *apache* (con veinticinco mil)

### *18) Phylum níger-cordofánico*

Constituye la agrupación lingüística más importante del continente africano Se desdobla en familia *cordofánica* y *phylum Níger-Congo*. El grupo *cordofánico* agrupa veintinueve lenguas habladas en la región de Nuba (Sudán): *kadugli, koalib, krongo* y *tiva*, con más de doscientos mil hablantes

El *phylum Níger-Congo* se subdivide en seis familias *adamawa oriental, atlántica occidental, Benué-Congo, kwa, mande* y *voltaica*. El grupo *adamawa oriental* se subdivide en subfamilia *adamawa*, propiamente dicha, hablada en Nigeria por medio millón de personas a través de cincuenta y siete lenguas: *daka, duru, fali, kali, mundang, samba* y *tupuri*, entre ellas La subfamilia *oriental* agrupa treinta lenguas y casi cuatro millones de hablantes en Congo y República Centroafricana. *banda, bangba, barambu, gbaya, mayogo, sango* o *zande* Suelen incluirse en este grupo algunas lenguas pigmeas, como *babinga, bamassa, bayaka, ganzi, gundi* y *mbacca*

**Arriba, niño perteneciente a la etnia *bobo*, Burkina Faso (Alto Volta). La lengua bobo es una de las que mejor parece haber conservado, entre las lenguas voltaicas, los rasgos arcaicos de las lenguas habladas en toda la región del Níger antes de la expansión *mosi* (siglo XII). A la derecha, un hombre *masai* de Kenia. La lengua masai, perteneciente al grupo de las nilóticas, se ha diferenciado enormemente de sus patrones originarios. En la actualidad, su léxico posee un gran número de vocablos cushitas o cuchitas**

La familia *atlántica occidental* se compone de cuarenta y siete lenguas distribuidas principalmente por Guinea y Senegal, pero también presentes en Gambia y Sierra Leona. Las lenguas con mayor número de hablantes son *balanta*, *diola*, *fulbé*, *wolof*, *limba*, *kisi* y *temen*. De los doce millones y medio de hablantes, una tercera parte pertenece a la lengua *fulbé*, que se extiende por Mauritania, Alto Volta, Malí Nigeria, Chad y Camerún

La familia *Benué-Congo* se subdivide en cuatro subfamilias: *bantoide, Cross-River, jukunoide y plateau*. La subfamilia *bantoide*, que agrupa quinientas cincuenta y nueve lenguas, distribuidas en veinte países, se articula en dos ramas: *bantú y grasslands*. El grupo *bantú*, con cuatrocientas treinta y nueve lenguas y casi setenta millones de hablantes, se extiende por todo el centro y sur de África. Pueden delimitarse siete zonas: centrooriental (con las lenguas *bemba, shamba y swahili*), centrooccidental (*kimbala, kimbundu, lunda*), noroeste (*bembe, bira, ruandarundi*), nordeste (*basa, duala, kele, pande y tende*), sudeste (*makua, matumbi, ngumi*), suroeste (*chokwe luchazi, lozi, luyana y umbundu*) y *kari*. La rama *grasslands*, por su parte, ubicada en Camerún, agrupa a menos de dos millones de personas, hablantes de ciento veinte lenguas: *tiv, bafang, bamún, ekoi, mundju y bafú*.

La subfamilia *Cross River* cuenta con cuarenta y siete lenguas, habladas en Nigeria por más de dos millones de personas. Destacan las lenguas *afrike, andoni, efik, kulele y yakur*. La subfamilia *jukunoide* agrupa a cincuenta mil hablantes, ubicados en la frontera entre Camerún y Nigeria, con diez lenguas, entre las que destacan *boritsu, eregba, jukun y zumper*. La subfamilia *plateau*, con trescientos cincuenta mil hablantes, incluye ochenta y cuatro lenguas, distribuidas en el norte de Nigeria, entre ellas *basherawa, dukawa, kamban*.

La familia *kwa* se subdivide en trece subfamilias: *akoko, edo, ewe, ga-andagme, idoma, igbo, ijo, kru, lagoon, nupe'gbari, Togo central, volta-comoe y yoruba*. Se cuentan, en total, ochenta y tres lenguas y más de veintisiete millones de hablantes. Destacan especialmente las lenguas *igbo y yoruba*, con diez millones de hablantes cada una. Otras lenguas del grupo son: *adangme, akan, akye, bini, ewe, ga, gbari, idoma, igala, igbira, isham, iyala y urhobo*.

La subfamilia *mande*, con más de siete millones y medio de hablantes y veintitrés lenguas, se extiende principalmente por Mali, Senegal, Liberia, Guinea, Costa de Marfil y Alto Volta. Destacan las lenguas *bambara, dyola, guru, kono, kpelle, ligbi, malinké, mende y soninké*.

Finalmente, la subfamila *voltaica* se compone de setenta y seis lenguas, con un censo de siete millones de hablantes, en Burkina Faso, Benín, Ghana y Togo. Sobresalen las lenguas: *bargu, bobo, dagbani, dogón, gurma, kurumba, lele, lobi, mole, mianka y tampole*.

*19) Phylum nilosahárico*

Se compone de cuatro familias *chari-nilo, koma, maba y sáhara*, más dos lenguas independientes: *fur* (hablada en Sudán por unas ciento setenta mil personas) y *songhai* (con un censo de cuatrocientas mil personas en Nigeria, Benín, Alto Volta y Mali).

La familia *chari-nilo* se descompone en tres grupos: *berta, sudánico central y sudánico oriental*, más la lengua *kunama*, hablada en Etiopía por cuarenta y cinco mil personas. Agrupa a casi diez millones de hablantes, residentes en Sudán y países aledaños, con un total de ciento cuatro lenguas. Cabe destacar *akoli, alur, ba girmi, balega, berta, bongo, daju, ingassana, karamojong, lango, logo, lotuho, lugbara, luo, mangbetu, masai, nandi, nubio, nuer, sara, shilluk y tama*.

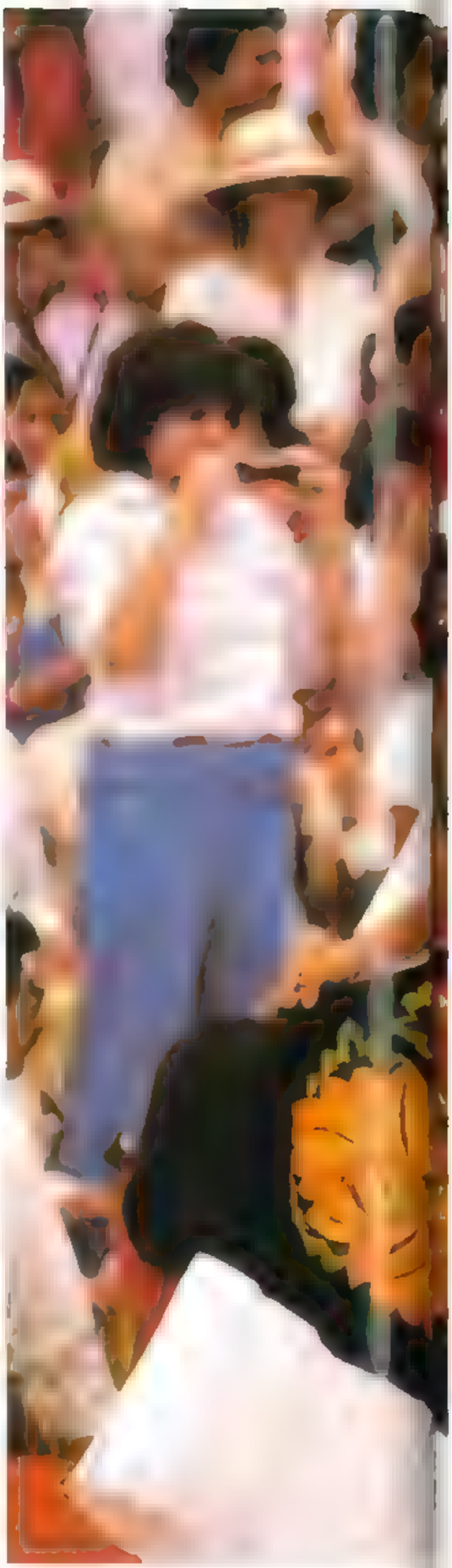
La familia *koma* se habla en Sudán y en la frontera con Etiopía por unas ochenta mil personas. De sus siete lenguas, destacan: *gumuz, koma y mao*.

Las cuatro lenguas del grupo *maba* agrupan a unas ciento veinticinco mil personas en Chad, Sudán y República Centroafricana, destacando la lengua *masala*.

Finalmente, la familia *sahárica*, con cinco lenguas y tres millones y medio de hablantes, se extiende por Chad y, en menor medida, por Nigeria, Libia y Sudán. Destacan: *kanuri, tebu y zaghawa*.

*20) Familia oto-mangue*

Se articula en seis subfamilias: *chinanteca, mangue, mixteca, otomí, popoloca y zapoteca*, más una lengua independiente, *amuzgo*, hablada por unas ocho mil personas en México (estados de Guerrero y Oaxaca). El grupo *chinanteca* lo hablan veintisiete mil personas en Oaxaca, agrupando siete



**Algunas lenguas autóctonas que sobrevivieron a la conquista española de México y que actualmente coexisten con el castellano, como ocurre con el grupo de lenguas oto-mangue, sobrepasan el cuarto de millón de hablantes. Se localizan en los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. En la fotografía, bailarinas *tehuanas* del estado de Oaxaca.**

lenguas: *lalana chinanteca* y *palantla chinanteca*, entre ellas. El grupo *mangue* incluye dos lenguas ya desaparecidas, *chiapaneca* y *mangue*. El grupo *mixteca*, con tres lenguas (*cuicateca*, *mixteca* y *trique*), es hablado en Oaxaca, Guerrero y Puebla (México) por algo más de ciento ochenta mil personas. Las seis lenguas *otomí* se distribuyen por los estados de Querétaro, México, Veracruz y Puebla, destacando por su censo el *otomí*, el *pame* y el *mazahua*, de un total de trescientos mil hablantes. Las lenguas *popoloca* son seis, ubicándose sus noventa y cinco mil hablantes en Puebla y Oaxaca, destacan: *chocha*, *mazateca* y *popoloca*. Las dos lenguas *zapoteca* (*zapoteca* y *chatino*) son habladas en Oaxaca por más de doscientas mil personas. En total, la familia *oto-mangue*, con sus veinticinco lenguas, agrupa a poco más de ochocientos cincuenta mil hablantes, ubicados todos ellos en México.

*21) Lenguas paleosiberianas o hiperboreales*

Agrupan a la lengua *gilyak* y a las familias *chukchi kamchatkán*, *yenisei* y *yukaghir*. El criterio clasificatorio utilizado en este grupo es más geográfico que lingüístico, pues las relaciones genéticas entre estas lenguas obligarían a una presentación por separado de cada una de las tres familias componentes. Por otro lado, los linguistas soviéticos tienden a incluir dentro de la categoría de lenguas hiperboreales al grupo *esquimal-aleutiano* (ya presentado), criterio rechazado hoy día de forma bastante generalizada.

En total están censadas veintiuna mil personas, residentes en Siberia (*okrugs* de Mansi y Chukchi y *oblast* de Sakhalin). Las ocho lenguas habladas son *alutor*, *coriaco*, *chukchi*, *gilyak*, *kamchadal*, *kerek* y *yukaghir*, amén de otras cuatro lenguas ya desaparecidas *arin*, *asan*, *cottia* y *chuvantzy*.

*22) Phylum penutiano*

Esta agrupación lingüística comprende once familias: *chinook*, *chipaya*, *kalapuya*, *maidu*, *maya*, *miwok-costanoa*, *sahaptin-nez perce*, *totonaca*, *wintu*, *yakona* y *yokuts*, más otras nueve lenguas independientes: *araucano* (con doscientos hablantes en la frontera entre Chile y Argentina), *cayuse* (hoy desaparecida), *coos* (casi desaparecida, Oregón), *huave* (siete mil hablantes en México), *klamath* (cien personas en Oregón y California), *molale* (desaparecida), *takelma* (desaparecida), *tsimsian* (tres mil personas en Alaska y Columbia Británica) y *zuñi* (tres mil quinientos hablantes en Nuevo México).

Los grupos *chinook* (Oregón y Washington), *chipaya* (Andes), *kalapuya* (Oregón), *maidu* (California), *miwok costanoa* (California), *wintu* (California), *yakona* (Oregón) y *yokuts* (California) agrupan treinta y una lenguas, de las que diez han desaparecido, con un exiguo censo de mil doscientos hablantes. Las lenguas *maya* son veinticinco, entre las que destacan *cachi*, *cachiquel*, *huasteco*, *maya*, *mum*, *quiché*, *tzeltal* y *tzotzil*, con un total de un millón ochocientos mil hablantes, ubicados en Guatemala y México, principalmente. Las dos lenguas del grupo *sahaptin-nez perce*, del mismo nombre, son habladas por unos tres mil quinientos indígenas en Idaho y en las reservas indias de Oregón y Washington (EE UU.). Finalmente, las lenguas *totonac* y *tepehua* constituyen el grupo *totonaca*, siendo habladas por unas setenta mil personas en Veracruz, Puebla e Hidalgo (México).

*23) Familia salish*

Grupo independiente de lenguas habladas al norte de EE UU. (Washington) y al sur del Canadá (Columbia Británica) por menos de nueve mil personas, integrando veintitrés lenguas: *comok*, *halkomelem*, *likeet*, *okanoga* y *thompson*, entre ellas.

*24) Familia sármica*

Grupo de seis lenguas, que algunos linguistas pretenden incluir en el grupo *austronesio*, habladas en las islas Anus, Masimasi y Wake (NO de Nueva Guinea), por un número no determinado, pero exiguo de personas: *anus*, *bonggo*, *masimasi*, *moar*, *sobei* y *tarpia*.

*25) Phylum sinotibetano*

Gran agrupación lingüística compuesta por cuatro familias: *china*, *kam tai*, *miao-yao* y *tibetobirmana*. La familia *china*, con tan sólo ocho lenguas (*cantonés*, *hakka*, *hsiang*, *kan*, *mandarín*, *min pei*, *min nam* y *wu*), agrupa a unos mil millones de individuos. La lengua más numerosa es el *mandarín* con setecientos cincuenta y cinco millones. La familia *kam tai* agrupa cincuenta y cuatro lenguas habladas en China, Vietnam y Laos por casi cuarenta millones de personas, entre las que destacan: *kam*, *lao*, *li*, *sha*, *sui*, *tai negra*, *thai*, *tho* y *yuan*. La familia *miao-yao* posee cuatro lenguas (*laka*, *miao*, *mien* y *punu*), habladas en China, norte de Vietnam, Laos y Tailandia por más de tres millones de personas.

El *phylum tibetobirmano* incluye, a su vez, seis familias lingüísticas: *bodo-naga-kachín*, *birmano-lolo*, *gyarung mishmi*, *karen*, *naga-kuki-chin* y *tibetano*. Suman en total doscientas diecisiete lenguas y veintisiete millones de hablantes. En el primer grupo, con veintiuna lenguas y un millón y cuarto de hablantes, destacan *bodo*, *chingpaw*, *garo*, *rawang*, *tangsa* y *tsaiwa*, localizadas en Nepal, Bhután, Assam (India) y Birmania. Las cincuenta y una lenguas del segundo grupo se ubican en Birmania, Bangla Desh y Vietnam, destacando, junto al *birmano*, las lenguas *akha*, *lahu*, *lisu* y *sak*, y un censo de veinticuatro millones de hablantes. La región del Himalaya concentra cuarenta y siete lenguas y los seiscientos mil hablantes del tercer grupo, que incluye las lenguas: *adi*, *gurung*, *magari*, *murmi*, *newari* y *yakha*. Las lenguas *karen*, habladas en Birma

**Familia de *karens* rojos o *kayah* en el interior de una cabaña en Tailandia. En el sudeste asiático, es muy frecuente que lenguas genéticamente diferentes y que no resultan mutuamente inteligibles, se hablen en el interior de una misma comunidad lingüística.**

nia y Tailandia por algo menos de dos millones de personas, son ocho: *bwe, gheko, pho, sgaw* y *taungthu*, entre ellas El quinto grupo contiene ochenta y ocho lenguas con algo más de un millón de hablantes en Birmania y Assam (India), destacan: *angami, aso, haka, lushai, meithei, naga mikir, tashon* y *thado* Finalmente, las lenguas *lama* y *tibetana*, habladas por doscientas treinta y cinco mil personas en Nepal, Tibet y Kashmir (India), constituyen el grupo *tibetano*

*26) Phylum macrosiux*

Agrupación lingüística formada por dos familias (*iroquesa* y *siux*) y tres lenguas independientes: *catawba, yuchi* y *wocco* (desaparecidas o en trance de hacerlo) La familia *iroquesa* agrupa a unos dieciocho mil individuos y nueve lenguas (cuatro de ellas desaparecidas), ubicadas en el NE de EE UU y en Ontario (Canadá). Hoy día se hablan las lenguas *cherokee, mohawk, oneida, séneca* y *tuscarora*. La familia *siux*, con veinticinco mil hablantes de las lenguas *crow, dakota, hidatsa* y *winnebago*, había tenido antaño cientos de miles de hablantes y diez lenguas catalogadas Hoy se extiende por los estados de Montana, Wyoming, Dakota, Wisconsin y Nebraska (EE UU.)

*27) Phylum uralaltaico*

Agrupación de dos familias. *urálica* y *altaica*. La primera se articula en dos subfamilias: *finoúgrica* y *samoyeda*, la segunda de las cuales comprende cinco lenguas siberianas y veintisiete mil hablantes: *nenets, selkup* y *tavgy*, entre ellas Las veintitrés lenguas *finoúgricas*, extendidas por URSS, Hungría, Noruega, Suecia y Finlandia, tienen un censo de veintidós millones de personas: *finés, húngaro, karelia no, mordvin, ostiaco* y *votiaco*

La familia *altaica* se subdivide en cuatro grupos: *japonés, mongol, tungús* y *túrquico*, más la lengua *coreana*, que cuenta con cincuenta y dos millones de hablantes. La lengua *japonesa*, única de su grupo, posee ciento veinte millones de hablantes La subfamilia *mongola* agrupa a tres millones de hablantes y nueve lenguas *buriato, chagur, khalkha, khorchin, mongur, mongul, oirat, ordo* y *pao-au*, dispersas por toda Asia Central La subfamilia *tungús*, hablada en Siberia Oriental por ciento ochenta mil personas, comprende diecisiete lenguas: *even, evenki, manchú, negidal, orok* y *samagir*, entre ellas Finalmente, el grupo *túrquico* cuenta con setenta y cinco millones de hablantes y treinta lenguas, ubicadas en el Próximo Oriente, URSS y China: *altai, azerbaijaní, chuvash, gazauz, kazakh, tatar, kirguiz, turco, turkmen, uighur, uzbek* y *yakut*

*28) Familia wakashana*

Agrupa a cuatro mil habitantes del estado de Washington (EE UU.), Vancouver y Columbia Británica (Canadá), comprendiendo seis lenguas, *bella bella, jaisla, kwakiutl, makah, nitinat* y *nootka*

*29) Familia yeniseica*

Compuesta por la lengua *ket*, hablada en Rusia por menos de mil individuos, estuvo compuesta antaño por tres lenguas más, hoy desaparecidas

*30) Familia yuki*

Comprende dos lenguas californianas *(wappo* y *yuki)*, de las que en 1975 no quedaba más que un hablante

# EL SISTEMA DE CREENCIAS

## ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

### Ámbito de la antropología religiosa

Frecuentemente, los estudios dedicados a la religión han sido asociados, consciente o inconscientemente, a otros campos de la investigación antropológica, tales como la economía, la sociedad o la política. Este hecho supone, sin duda, una consideración implícita de que la antropología religiosa no posee un campo autónomo de reflexión. Si bien es cierto, efectivamente, que los estudios sobre las diversas parcelas de la realidad social no deben olvidar las relaciones entre superestructura e infraestructura, y viceversa, no es menos cierto que la magnitud de los denominados fenómenos religiosos justifica de por sí la existencia de lo que se ha dado en llamar antropología religiosa. A pesar de ello, los antropólogos no parecen haber llegado a un consenso generalizado respecto del contenido real de dicha área religiosa. Así, unos han centrado su atención en el cuerpo de creencias o valores relativos a la sociedad estudiada, haciendo especial hincapié en los mitos y las fuerzas o poderes sobrehumanos, de carácter impersonal o personal; otros se han centrado en los ritos o las prácticas religiosas, analizando la función social de éstos o sus relaciones con el

**No existe acuerdo generalizado entre los expertos sobre el contenido de la antropología religiosa. Según las diversas tendencias, las investigaciones se han centrado bien en el cuerpo de creencias o valores, en los ritos o prácticas religiosas o en la caracterización de los especialistas religiosos. En la fotografía, mujer judía orando ante el muro de las Lamentaciones, en Jerusalén**

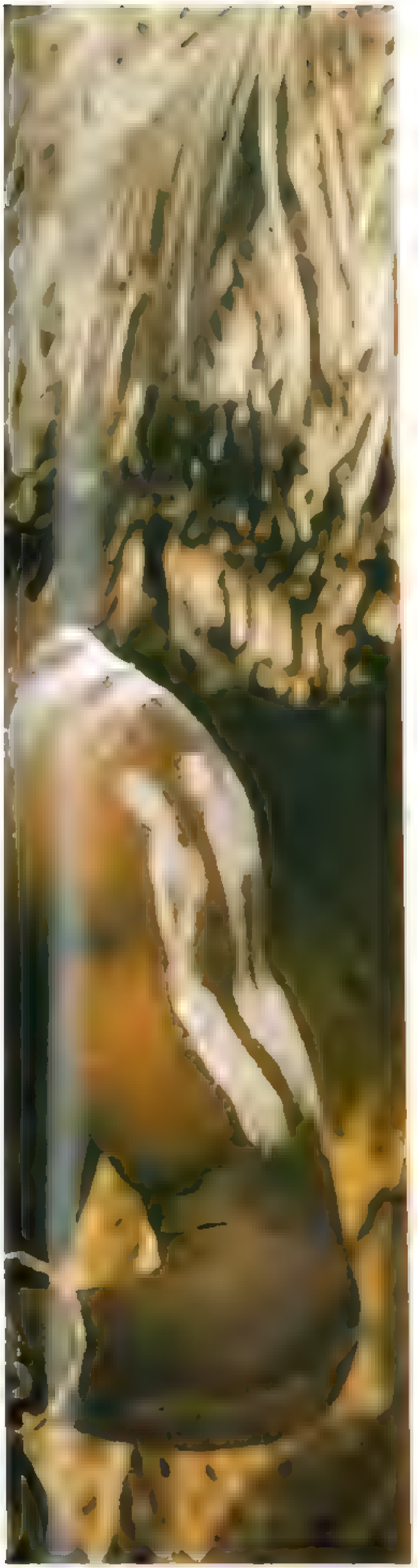
**A la izquierda, un individuo *somba* del norte de Benín (antes Dahomey) preparado para un ritual vudú. El vudú puede ser definido como un culto sincrético en el cual se conjuga un sistema de creencias cristianas y animistas con un conjunto de prácticas de magia y hechicería del África negra. Los adeptos de este culto forman sociedades que son conducidas por una casta sacerdotal que guarda celosamente los secretos iniciáticos y una doctrina esotérica. El acto central del ritual vudú lo constituye el trance de posesión o estado alterado de la conciencia que los participantes alcanzan a través de los cánticos y la música.**

universo de creencias, finalmente, la caracterización de los especialistas religiosos ha supuesto en algunos casos el centro de la investigación antropológico-religiosa

Por nuestra parte, no vamos a sustraernos a estas grandes líneas de análisis, que, en cualquier caso, forman un todo necesanamente interrelacionado, el cual responde a la existencia de un universo ideológico —las creencias—, que, a su vez, determina los diferentes ritos, donde la figura del especialista religioso desempeña un papel de máxima importancia. A fin de cuentas, los elementos mencionados aparecen en su conjunto, tal como ha apuntado A. Brelich, como los productos de un esfuerzo creador específico que realizan las sociedades humanas para controlar aquello que parece escapar, en su experiencia concreta de la realidad, a los restantes medios humanos de control. Este proceso se efectúa invistiendo lo humanamente incontrolable de valores humanos y dándole un sentido que posibilite, justifique y sostenga los esfuerzos necesarios para seguir viviendo. Esta definición avala, evidentemente, la inclusión en el ámbito de la antropología religiosa de una gran pluralidad de manifestaciones, que, vale decir, en muchas civilizaciones no se distinguen como «religiosas» de otras manifestaciones culturales

## El interés por el estudio de la religión: la búsqueda de los orígenes

Tradicionalmente el estudio de la religión se ha llevado a cabo desde disciplinas tan heterogéneas como la filosofía, la teología, la psicología, la historia o la propia antropología. Esta última tiene tras de sí una larga y rica tradición investigadora, que se corresponde, a su vez, con los diferentes presupuestos de las distintas escuelas o corrientes antropológicas que han configurado la historia de la disciplina. Así, a partir de las consideraciones de si los pueblos primitivos contemporáneos representaban un estadio próximo a los inicios de la humanidad o, por el contrario, una degeneración de la situación inicial, concebida como perfecta, se empezaron a realizar los primeros análisis. A la primera consideración respondieron las formulaciones de la escuela evolucionista, con E. B. Tylor a la cabeza, cuya base principal se concretó en la idea del animismo, definida



como la creencia en seres espirituales Para Tylor, el animismo representaría la fase más primitiva de la religión, a partir de la cual se habría pasado a la etapa politeísta (creencia en un único dios), que representaría el estadio más perfecto y evolucionado de religión La segunda consideración, estrechamente relacionada con la idea del «buen salvaje» propia de la Ilustración, tuvo sus principales defensores en A Lang y W Schmidt, quienes, en oposición al evolucionismo, intentaron demostrar que, lejos de ser cierto que los dioses hubieran ido ganando en dignidad e importancia con el avance de la civilización, existían también entre los primitivos dioses superiores. No obstante, a pesar de la diferencia manifiesta entre ambas ideologías, poseen en común una misma obsesión por el origen y los comienzos de la religión y coinciden en la teoría de que dichos orígenes tendrían un carácter simple De cualquier modo, la idea de simplicidad inicial no era percibida de igual manera por unos y por otros. Para los evolucionistas ésta era sinónimo de elementalidad, de inmadurez, mientras que para los románticos de la degeneración, la simplicidad primigenia constituía una forma de plenitud y perfección espiritual, que con el transcurrir del tiempo habría ido decayendo progresivamente

R Marett criticó la concepción de animismo propuesta por los evolucionistas y propuso el término animatismo Para Marett, el principio evolucionista que explicaba la atribución por parte de los individuos de propiedades vitales a rocas, árboles o fenómenos naturales, como una creencia en que las almas serían la causa de la conducta vital de estos objetos, es erróneo. Con el término animatismo designaba la creencia en una fuerza sobrenatural cuyos efectos no se derivan de las almas

**Menos conocido que el vudú haitiano, el brasileño o el antillano, el de África nace de la mezcla de los dioses yorubas con los personajes bíblicos, de una nueva interpretación del carácter de los santos cristianos, de la denominación cristiana de los dioses africanos y del establecimiento de criterios morales según una imagen divina aparentemente opuesta a la imagen cristiana. A la izquierda, un *ewe* de Togo, con el cuerpo pintado de caolín, sostiene un fetiche de madera adornado con cauris, dispuesto a participar en un ritual vudú.**

A pesar de que fue el mismo Tylor quien propuso que la religión habría ido atravesando etapas cada vez más evolucionadas, concentró más su atención en aquellos aspectos de las civilizaciones percibidas como más «evolucionadas» que testimoniaban la existencia de antiguas ideas religiosas pertenecientes a fases evolutivas anteriores o «supervivencias» *(survivals)*, dejando a un lado el análisis de los procesos creativos que habrían de introducir, según su teoría, nuevas formas y conceptos en la religión de las fases superiores. Por otra parte, la teoría de que la evolución estaba constituida por diversas etapas bien definidas llevaba a los evolucionistas a volcarse en la especificación de cada una de estas fases, ignorando completamente las posibles diferencias cualitativas en grados similares de la supuesta evolución

A las primeras críticas hechas por los románticos y por R Marett al concepto de animismo de Tylor, se sumó la realizada por el sociólogo E. Durkheim Basándose en una tesis expuesta anteriormente por Robertson Smith, Durkheim hizo derivar la noción de espíritu del fenómeno llamado totemismo, definido como la creencia en que existe una relación entre el individuo o el clan y determinadas especies animales o vegetales, de las cuales dichos individuos creen descender Para Durkheim, en el temor a las fuerzas y los seres ocultos y misteriosos, los individuos expresarían su dependencia de la sociedad en forma simbólica, de modo que la idea de dios sólo representaría una parte del culto a la sociedad. El hecho de que, a pesar de ser un fenómeno muy extendido, el totemismo no sea universal ni una forma específica y unitaria de religión, sería la principal crítica hecha a Durkheim por autores como Lowie o Lévi-Strauss

Desde mediados de la década de los años veinte, el estudio de la religión experimentó cambios apreciables en la metodología y los objetivos. De las reconstrucciones generales sobre el origen y el desarrollo de la religión, que habían caracterizado las investigaciones precedentes, se pasó al análisis particularizado de las interrelaciones existentes entre las conductas social, económica y religiosa de los pueblos primitivos, que no excluía, a su vez, un estudio teórico-comparativo de las formas religiosas de dichos pueblos. Se ha utilizado a menudo el símil organicista para ilustrar cómo los antropólo-

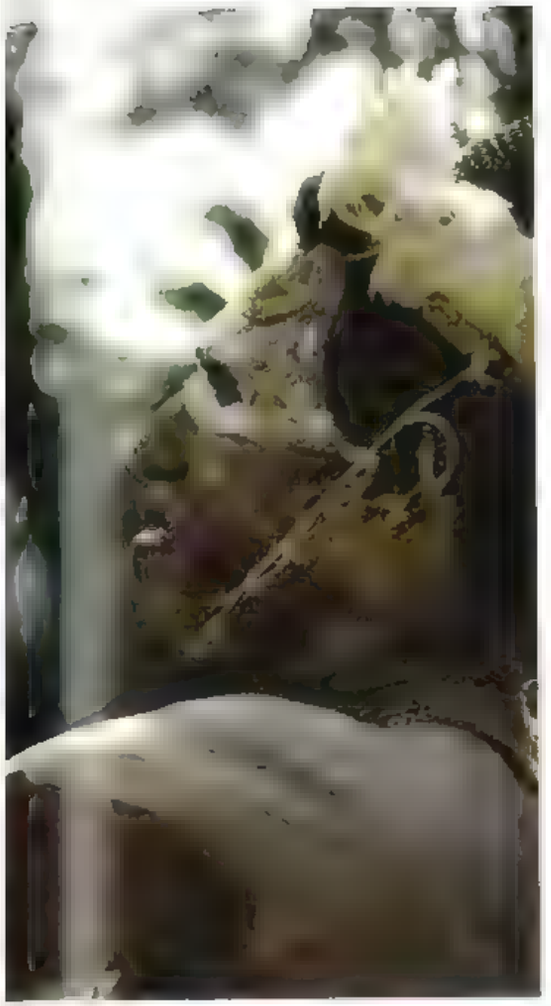
gos funcionalistas —así fueron llamados los artífices de este cambio de orientación— parten del supuesto de que cada creencia o institución religiosa juega un papel determinado en la vida social, igual que cada miembro u órgano de un cuerpo vivo desempeña su papel en la vida del organismo. Malinowski y Radcliffe-Brown, con sus respectivos estudios en las islas Trobriand de Melanesia y en las islas Andamán, fueron los principales impulsores de estos cambios metodológico e ideológico. Supuso, también, a un nivel más amplio, la adopción de una orientación o método histórico-comparativo, que reconocía el progreso y las modificaciones —la historicidad— de las religiones primitivas, así como la originalidad de cada religión. Este método, a su vez, se opone a otra alternativa metodológica, la llamada fenomenología religiosa, que considera los fenómenos religiosos concretos sobre un plano horizontal y los trata como simples variantes de unos supuestos fenómenos fundamentales, ignorando de esta manera toda estratificación vertical que pueda darse en los fenómenos religiosos y en las propias religiones, lo cual no ocurre con el mencionado método histórico. En este sentido, como señala Mircea Eliade, el objetivo básico del estudioso de la historia de las religiones no radicaría tanto en descubrir las pautas de conducta religiosa, como pretendería la escuela fenomenológica, sino más bien en comprender sus sentidos, los cuales no están dados de antemano, sino que se modifican de forma creativa dentro del proceso histórico.

## Magia, religión y ciencia

El enunciado de este apartado está íntimamente relacionado con el intento que, dentro de la corriente evolucionista, llevó a término James Frazer para definir y separar los tres conceptos aludidos, así como con las posteriores reacciones que dicha catalogación provocó entre los antropólogos. Según Frazer, la magia está compuesta de dos supuestos básicos, que, a su vez, determinarían dos tipos distintos de magia: la homeopática o imitativa y la contagiosa o contaminante. La primera se basa en la idea de que lo semejante produce lo semejante o que un efecto se parece a su causa. Así, destruyendo una imagen de un enemigo, éste puede ser herido o muerto por el principio imitativo. En este caso, el mago modelará con barro, madera u otros materiales la imagen de la persona a la que se quiere dañar. A su vez, para identificar mejor la imagen con la víctima, pueden recitarse, con esta finalidad, varios conjuros. Por último, la imagen se destruye o deteriora clavándole, por ejemplo, un cuchillo. A consecuencia de los actos mágicos, morirá la víctima, en el caso de que se haya destruido la imagen, o sufrirá lesiones en los órganos corporales sobre los que se haya clavado el cuchillo.

Por otro lado, la creencia en la magia contagiosa se sostiene por el principio de que las cosas que han estado una vez en contacto físico continúan actuando entre sí a distancia después incluso de haber acabado dicho contacto. Según este principio, la actuación que se ejerza, pongamos por caso, sobre las uñas, el pelo o el vestido de una persona la afectará, aunque ya no se halle en contacto con los elementos utilizados. La creencia en la magia se fundamenta, por otra parte, en dos aspectos contrarios, producto del resultado de su aplicación. Así, la destrucción de la imagen de una persona puede coincidir ocasionalmente con su muerte, el rito mágico de verter agua de un cuenco de cerámica eventualmente precederá a la lluvia, la acción mágica realizada sobre un enfermo no es raro que tenga como consecuencia su curación. Pero si se consolida y da fuerza a la creencia en la magia la obtención de los resultados apetecidos —y en este sentido cabe señalar que ordinariamente los triunfos se recuerdan, mientras que los fracasos se olvidan—, no es menos importante para este fin la justificación que se realiza de los fracasos. Razones como la incorrecta ejecución del complejo procedimiento prescrito o la actuación de magos más poderosos en una dirección opuesta a la buscada se esgrimen como principios explicativos lógicos del fracaso de la magia.

Marcel Mauss, por su parte, la define a través de las condiciones en que se llevan a cabo los ritos mágicos, caracterizados por ser privados, secretos y misteriosos, tendiendo, como límite, al rito prohibido. Señala asimismo,

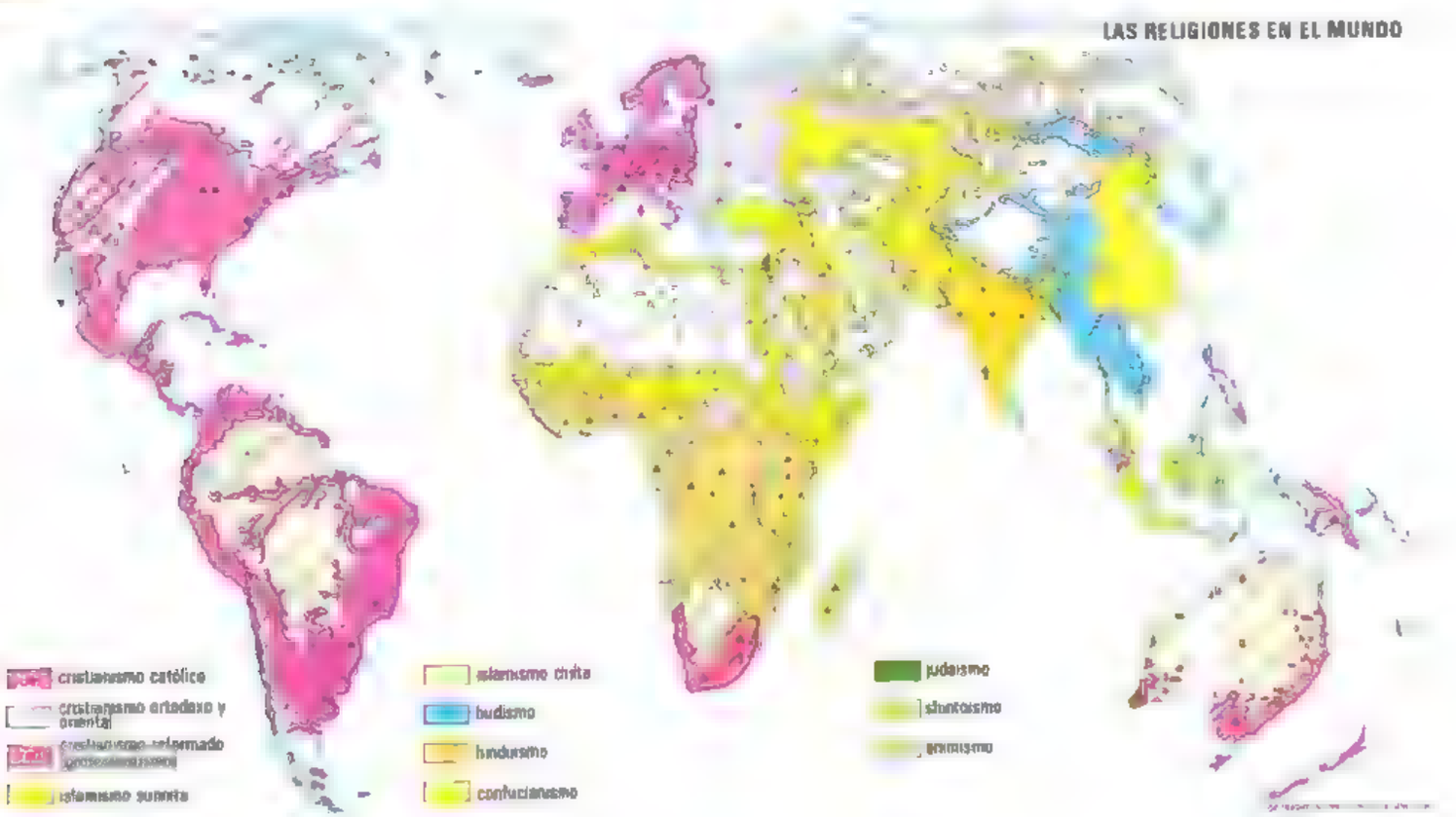


**El animismo expresa la especificación de la vida en figuras y poderes. Las almas, los genios, los espíritus, los ancestros sublimados y las deidades asociadas o derivadas son intermediarios necesarios entre la divinidad y el hombre. En la fotografía, un nativo de Nueva Guinea protege su piragua con un fetiche que representa a los espíritus de su clan.**

como un aspecto fundamental, su carácter tradicional. Así, según Mauss, los actos que no se repiten no son mágicos y aquellos en cuya eficacia no cree todo el grupo tampoco lo son; de ahí que, por ejemplo, las prácticas supersticiosas de los jugadores no puedan considerarse creencias mágicas. En consecuencia, la magia es una creación de la colectividad, la cual, a su vez, se encarga de cualificar tanto a la magia como al mago.

Hasta aquí hemos esbozado una definición de la magia, dada por Mauss, y los principios rectores de la acción mágica según Frazer. Veamos a continuación cómo este último caracterizó y ubicó la magia en relación a un esquema evolutivo que comprendía dos fenómenos más: la religión y la ciencia. En efecto, para Frazer, la magia tiene un parentesco con la ciencia, mientras que la religión forma parte de una línea evolutiva independiente. El parentesco entre las dos primeras se basa en la suposición de la existencia para ambas de unas leyes inmutables, que responden a un interés común por las relaciones de causa y efecto. Así, el mago es infalible, siempre que respete las reglas de su arte, al igual que el científico que repite las mismas condiciones experimentales provoca la misma reacción. Ambas utilizan, pues, la asociación de ideas y presuponen la existencia de un universo ordenado.

Pero a pesar de observar estas similitudes, Frazer, fiel a su esquema evolucionista, no dudó en calificar la magia de falsa creencia o, en cualquier caso, de precursora de la ciencia, con lo que se situaría en primera posición de una línea evolutiva iniciada por ella misma y caracterizada por la falsa aplicación de los procesos cognitivos elementales, habría sido seguida por la religión, en un estadio superior de la inteligencia humana, hasta llegar a la ciencia verdadera, definidora de las sociedades más desarrolladas. En relación a este mismo tema, Mauss, por su parte, definió la magia como un fenómeno intermedio entre la ciencia y la religión, que se asemejaría a la prime



ra por su finalidad práctica y por el carácter mecánico de gran parte de sus aplicaciones, revelándose como un auténtico «arte de hacer» para lograr con palabras y gestos lo que la técnica consigue con el trabajo; y a la segunda por el uso que hace de intermediarios espirituales

Vamos a intentar ahora descubrir las propiedades que definen a la religión y la individualización con respecto de los otros fenómenos apuntados. En este sentido, según Frazer, la religión respondería al intento por parte del hombre de propiciar o conciliar los poderes superiores a él, en la creencia de que dirigen y controlan el curso de la naturaleza y la vida humana. La religión implicaría, pues, en contraste con la magia y la ciencia, la creencia en la variabilidad de los fenómenos naturales, puesto que éstos estarían determinados por la voluntad de personalidades o fuerzas sobrenaturales que el hombre intentaría conciliar. De esta forma, mientras que el mago y el científico asumirían una actitud arrogante, fruto de la convicción de que controlan las entidades y las fuerzas que rigen los acontecimientos, el devoto religioso adoptaría una actitud de total humanidad y sometimiento, caracterizados por la súplica y la petición de favores y concesiones a los seres dueños del universo

Durkheim y Mauss, al analizar las diferencias existentes entre la religión y la magia, prestan más atención a su organización y a su relación con la sociedad. Ambos señalan que la religión va unida invariablemente a una estructura eclesial, que le otorga un carácter jerárquico, así como que la práctica religiosa es siempre oficial y está siempre prescrita y prevista, buscando generalmente el día festivo, la manifestación ante el público, mientras que la magia carece de cuerpo eclesial y celebra sus ritos de modo privado y en secreto, lo que le confiere un carácter de irregularidad y anormalidad

A pesar de los intentos apuntados en el sentido de diferenciar la magia de la religión o de establecer entre ellas una relación de continuidad, entendiendo la primera como predecesora de la religión o incluso como una degradación de ésta, posteriores análisis parecen apuntar el hecho de que, en realidad, ambos fenómenos, lejos de caracterizarse por su oposición, no dejan de constituir dos formas distintas pero complementarias de un mismo tipo de discurso y de manifestación simbólica de las realidades sobrenaturales. Así pues, para los participantes es más significativo el resultado que su filosofía de la causa y el efecto, hecho que justificaría el que la magia estuviera frecuentemente asociada con la religión como una técnica para alcanzar ciertos fines religiosos apetecidos. En cualquier caso, lo que sí resulta cierto es que las diferencias son de carácter cronológico, esto es, la magia no antecede en el tiempo a la religión, ya que en los llamados pueblos primitivos la magia, la religión y la ciencia no se excluyen entre sí, sino que coexisten y se superponen, dándose simultáneamente en el seno de una misma cultura

## Lo sagrado y lo profano

Según el análisis que Durkheim realizó sobre la naturaleza de la religión, lo que caracteriza al fenómeno religioso es el hecho de que éste supone siempre una división bipolar del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe lo sagrado y lo profano. El conjunto de todas las cosas reales o ideales pertenece, pues, a una de estas dos esferas, las cuales, a su vez, se excluyen radicalmente. De ahí que no sea suficiente el criterio jerárquico según el cual las cosas sagradas serían aquellas consideradas como superiores en dignidad y poder a las profanas, puesto que no por el hecho de que una cosa esté subordinada a otra ésta será sagrada en relación a la primera, sino que lo verdaderamente característico de lo sagrado en relación a lo profano es su heterogeneidad absoluta, su falta de cualidades comunes. Así, las energías que actúan en una de las esferas no son únicamente las mismas que encontramos en la otra, acrecentadas o atenuadas, sino que son de naturaleza distinta. Esto supone que ambos mundos no estén tan sólo separados, sino que aparezcan como hostiles y rivales entre sí

Por lo que se refiere a lo sagrado, debe señalarse que no representa una

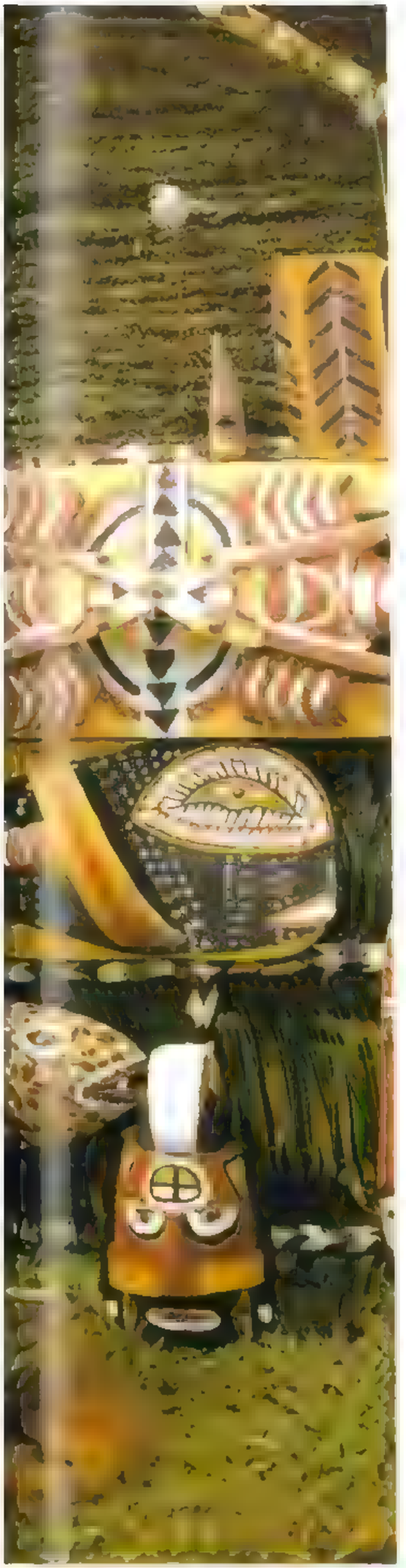
**La danza es una práctica ritual o ceremonial que se ejecuta para aplacar los poderes sobrenaturales, o para adularlos hasta convertirlos en positivos para el hombre. A la derecha, danza *kechak* en Bali, Indonesia.**

propiedad intrínseca e inherente a determinados objetos, sino que lo que en realidad otorga a un objeto su carácter sagrado es el hecho de proyectar en él una determinada creencia

Por otra parte, el ámbito de los objetos sagrados varía según las religiones, siendo las creencias, los mitos, los dogmas y las leyendas sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. A su vez, las cosas sagradas aparecen como aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan, en oposición a las profanas, que representan aquello a lo cual se aplican dichas prohibiciones. Dentro del mundo de lo sagrado, asimismo, se dan dos variedades pertenecientes a este mismo género: lo puro y lo impuro. A pesar de representar formas opuestas, forman parte, como se ha dicho, de una misma naturaleza de lo sagrado, puesto que con lo puro se hace lo impuro y viceversa. Así como los estados de euforia y abatimiento pueden caracterizar momentos distintos de una misma sociedad, así lo puro y lo impuro caracterizan estados opuestos de una misma naturaleza: lo sagrado

Pese a la rígida separación establecida por Durkheim entre lo sagrado y lo profano, según el mismo autor, no puede ser hasta el extremo de hacer imposible toda comunicación entre las dos esferas, puesto que si lo profano no pudiera entrar en relación de ningún modo con lo sagrado, este último no serviría de nada La comunicación entre ambos universos es, pues, posible, lo que se realiza a través de una serie de relaciones de tipo ritual, que, por lo demás, pone en evidencia la dualidad esencial de los ámbitos, tal como podrá comprobarse de forma evidente al analizar los ritos de iniciación

**En los pueblos de Nueva Guinea, la casa de ceremonias es el lugar donde se celebran los ritos de iniciación y se guardan las imágenes sagradas. En la fotografía, en la isla de Nueva Irlanda, Nueva Guinea, las pinturas y los rostros de la casa de ceremonias representan a los espíritus del clan.**





## El poder impersonal

E. Durkheim señala que en el origen y la base del pensamiento religioso no se hallan objetos o seres determinados y distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefinidos, fuerzas anónimas, impersonales, una especie de energía o vaga potencia, que se difunde a través de las cosas y que, en definitiva, constituye la materia prima, por así decir, con la que han sido construidos los seres que las religiones de todos los tiempos han consagrado y adorado. De esta manera, existirían ritos cuya eficacia no dependería de alguna forma de intervención divina, sino que residiría en el propio rito, por el mismo hecho de que la fuerza o poder impersonal quedaría vinculada a las palabras pronunciadas, a los gestos efectuados, a determinadas sustancias, siendo la voz y los movimientos simples vehículos a través de los cuales dicha fuerza produciría los efectos ligados a ella.

Esta fuerza impersonal, cuyo ejemplo más conocido sería el denominado *mana* melanesio, sería utilizada como un principio de explicación universal, puesto que de él provendría todo tipo de vida y explicaría todos los movimientos producidos en el universo, de él dependerían asimismo el éxito en la caza o en la guerra, el rendimiento de los campos y los rebaños... El *mana* sería, en definitiva, la causa a la que se reconduciría todo lo que está por encima del poder del hombre y fuera del curso ordinario de la naturaleza, pero también sería el principio explicativo de los fenómenos usuales y corrientes. Entre los pueblos *bantúes*, por ejemplo, la fuerza vital representa el valor supremo, la felicidad no es otra cosa que la potencia vital, mientras que la tristeza es la señal de su ausencia. Por otra parte, al decir de los *bantúes*, esa fuerza vital puede concentrarse en algunos órganos vitales tales como el ojo, el hígado, el corazón o el cráneo, siendo ciertas personas y ciertos altares verdaderos acumuladores de fuerza.

Así pues, el concepto de poder impersonal constituye un intento de regularizar y racionalizar las anomalías evidentes de la experiencia humana, siendo de carácter amoral, puesto que da razón, a la vez, de los hombres extraordinariamente buenos y de los malos. Por otra parte, racionaliza tanto el éxito como el fracaso, ya que el éxito representa la posesión de poder y el fracaso significará, por el contrario, su ausencia.

Si bien las creencias en un poder impersonal están muy difundidas, en ninguna área de las que conocemos puede limitarse la religión a la concepción del poder impersonal, siendo así que dichas creencias no excluyen la concepción de dioses, espíritus y otros seres sobrehumanos personalizados.

## Los seres sobrehumanos

Existe en todas las religiones conocidas una gran variedad de seres sobrehumanos, hasta el extremo de que cualquier intento de clasificación o creación de una tipología al respecto resulta, cuanto menos, imprecisa y parcial. Una vez reconocido este hecho fundamental, a efectos prácticos, estableceremos, siguiendo a Beals y Hoijer, una clasificación somera en tres clases de seres sobrehumanos. Señalemos, en primer lugar, una categoría muy amplia que comprende las almas de los muertos, los espectros, que, una vez liberados del cuerpo por la muerte, siguen interviniendo activamente en la sociedad de los vivos, bien sea de forma benéfica o maligna. Pese a que coinciden con muchas de las funciones y características propias de los espíritus, difieren de éstos por su mayor afinidad con la sociedad humana, semejándose más estrechamente al hombre en sus apetitos, sentimientos, emociones y comportamiento.

La segunda categoría de seres sobrehumanos está formada, en efecto, por esos espíritus y dioses secundarios o héroes culturales, que se caracterizan, básicamente, por ocupar una posición intermedia e, incluso, intermediaria entre los espectros, más cercanos a la sociedad humana, y los dioses supremos, considerados generalmente inactivos en el momento presente. Estos dioses supremos, creadores del mundo configuran, finalmente, la tercera categoría.

En cualquier caso, a pesar de la gran variedad de seres sobrehumanos conocidos, parece ser que un elemento común los engloba, en cierta medida, a todos: la creencia en que su razón de ser se halla justificada por la necesidad humana de controlar o hacer controlar la realidad no humana, allí donde los otros medios de que dispone el hombre o la sociedad se revelan insuficientes, es decir, que la misión de

**En la fotografía, se observa la forma de enterramiento de los muertos entre los *toradja*, en las islas Célebes. Después de muerto, el cadáver, dentro de un féretro en forma de barca, es depositado en una tumba excavada en una de las paredes rocosas en los alrededores del poblado. Una vez sellada la entrada, se colocan estatuillas de madera con rasgos humanos que representan a las generaciones de *toradjas* fallecidos**

dichos seres es la de asegurar al hombre influencia o control sobre aquello que, de otra forma, se le escaparía y le colocaría a su merced

*Espectros*

Debemos a Tylor, dentro del marco de la escuela evolucionista, la primera configuración de una teoría sobre el origen de la idea del alma, que se ha dado en llamar animismo. Bajo este concepto se incluye la creencia en que dentro del cuerpo tangible, visible y ordinario hay un ser normalmente invisible e intangible: el alma. El fundamento de la idea del alma provendría de las experiencias vividas por el hombre primitivo respecto de la muerte y el sueño. Así, cuando el hombre primitivo veía que miembros de su comunidad sufrían un desmayo y luego iban recuperando progresivamente el conocimiento deducía que la vida puede separarse del hombre abandonando el cuerpo.

En definitiva, la similitud entre la pérdida de conocimiento temporal y la muerte, según la teoría animista, residiría en que ambas representan la muerte del individuo, por más que la primera tendría un carácter transitorio y la otra sería definitiva. A su vez, los sueños, durante los cuales el durmiente tiene la impresión de viajar a través del tiempo y el espacio, relacionándose con las imágenes de seres conocidos o desconocidos, vivos o muertos, habrían sugerido al hombre la creencia en un ser doble capaz de existir fuera del cuerpo humano y llevar una vida independiente, que no sería otra cosa que el alma. De ahí que la muerte se percibía como una suerte de universo particular, en el cual la vida no se había detenido, sino más bien invertido, estableciéndose así una solución de continuidad entre la vida y la muerte.

Por otra parte, una vez admitida la existencia del alma humana, la extensión de ese concepto a otros animales se hizo de forma natural, dado que la concepción primitiva sobre aquéllos no es básicamente distinta que la que había sobre el hombre. Asimismo, la atribución de un alma a los objetos inanimados, según Tylor, fue una consecuencia lógica del hecho de que éstos aparezcan como espectros en los sueños y visiones de las personas que los utilizan, transportan o llevan puestos. Así por ejemplo, para ciertos pueblos de Guinea, el oro es un ser viviente y terrible. Finalmente, este mismo principio vivificador del cuerpo se extendió también a todos los fenómenos y productos de la naturaleza, siendo así que, según los *bambara*, los vegetales poseen un principio vital, que es preciso reforzar mediante los ritos agrarios, mientras que, en este mismo sentido, en la costa de Guinea está extendida la idea de que los árboles poseen alma, con lo cual, cuando son talados se les debe apaciguar con diversas ofrendas.

No obstante, la concepción del alma y su posterior existencia suelen ser frecuentemente confusas y contradictorias. En algunos casos, una vez separada del cuerpo por la muerte, el alma retorna a su morada espiritual, de donde provenía originariamente o en donde habita su creador. Esta morada, en ocasiones, es fruto de la separación del cielo en derecha e izquierda, siendo reservada la primera a las almas de los muertos y la segunda a los dioses. Para llegar a esta morada, el alma, como ocurre entre los *dogon* africanos, habita en la casa mortuoria hasta la celebración de los funerales, siendo conducida a continuación fuera del pueblo y emprendiendo un largo viaje, que, en Australia, por ejemplo, es una repetición del primer viaje de los antepasados míticos, viaje que la llevará finalmente a la morada, donde vivirá eternamente «tumbándose a la sombra de los árboles», al decir de los *dogon*.

En otros casos, las almas pueden detentar un poder y una función realmente importantes, incluso principal, tal como ocurre especialmente entre los pueblos africanos del sur del Sáhara, merodeando cerca de los altares y vigilando a los vivos, a quienes pueden favorecer o castigar, siendo ésta la causa de que sea preciso conciliarlas a través de diversas ofrendas, hasta conseguir, con el tiempo, que se tornen pacíficas. Su actuación tiene lugar principalmente por la noche —signo de muerte para los vi

**El fetichismo implica la manipulación de lo sagrado, una acción ordenada del hombre sobre los poderes sagrados mediante el verbo o el sacrificio. Arriba, un hombre de la etnia *bobo*, en Burkina Faso (Alto Volta), contempla un fetiche de arcilla, hueso y plumas**

vos—, y algunas descripciones, como entre los *banda* de África, resaltan el aspecto físico de los espíritus de los muertos, como personajes de piel blanca. Finalmente es significativo señalar asimismo que, a menudo, la comunidad de los muertos aparece organizada como la de los vivos, caracterizándose por sus mismas divisiones y grupos distintivos

*Espíritus y héroes culturales*

El hecho de que agrupemos bajo un mismo epígrafe dos realidades diferentes del conjunto de los seres sobrehumanos se debe, como señalábamos, a una coincidencia generalizada en su función. Entre la creencia en un dios creador, alejado una vez realizada su misión a los confines del mundo, y la creencia en los espectros o las almas de los muertos, que, generalmente, más que venerados, son temidos y rehuidos, se sitúan los llamados espíritus tutelares de la casa, la familia o el individuo, los genios de la selva, el señor de los animales, los dioses secundarios, los héroes culturales y un amplio número de términos con significaciones análogas, que poseen una función activa en la vida cotidiana del grupo, bien sea evitando o provocando la desgracia, bien sea propiciando o negando la bondad de la naturaleza.

Uno de los espíritus más característicos en esta categoría de seres sobrehumanos es, sin lugar a dudas, el denominado señor de los animales o señora de los animales, espíritu del bosque, etc., propio de aquellos grupos humanos basados económicamente en la caza y la recolección. La principal función de este ser consiste en conceder o negar la caza al individuo, siendo su apariencia física por un lado monstruosa, puesto que es un representante de lo no humano, y por el otro parcialmente teriomorfa, por sus estrechas relaciones con la caza. Igual apariencia monstruosa presentan los genios de los *gyinan* (África negra), que tienen un solo brazo, una sola pierna y los cabellos verdes.

La inactividad característica del ser supremo después de su acto creador, en el origen de los tiempos, otorga a los héroes culturales y los dioses secundarios el papel de encargados de los asuntos terrestres y de mensajeros del ser superior. Así, en Australia, se otorga a los héroes culturales la misión de dividir una informe masa humana en criaturas individuales, cortar las membranas que unían los dedos de pies y manos y horadar los orificios de oídos, bocas y ojos, enseñar al hombre a encender el fuego y cocinar los alimentos, a confeccionar herramientas tales como hachas de piedra negra pulimentada; crear los cánticos secretos que sólo pueden conocer los hombres o vigilar a los jóvenes iniciados y enseñarles la ley del ser supremo. Si los héroes culturales asumen, pues, una función de intermediarios y son el fundamento de los principios culturales,

En Hawai, las familias tenían espíritus ancestrales tutelares; pero, por encima de éstos, estaba Kane el primero de los grandes dioses, en relación con Ku, Lono y Kanoloa. El culto a estos dioses era público y corría a cargo de los jefes y los sumos sacerdotes. La relación entre la jerarquía política y el orden religioso se evidenciaba en el caso hawaiano. A la derecha, una representación de Ku, dios de la guerra

los dioses secundarios se revelan, mayormente, como protectores de la enfermedad, controladores de las aguas y el mar, dadores de la inteligencia, dioses de la guerra, el trueno, la casa, etcétera.

*Dioses supremos*

Creado por sí mismo del caos inicial, tal como creen los *bambara*, el dios supremo que aparece en el seno de las religiones primitivas, una vez llevada a término su misión, desaparece ascendiendo al cielo o penetrando en la tierra. Su actividad se halla, efectivamente, limitada a un pasado definitivamente cumplido, quizás porque, como sugiere Mircea Eliade, sólo lo que se realizó *in illo tempore* es real, significativo, ejemplar, fuente inagotable de creación. Así pues, dichos seres supremos permanecerían en la actualidad ociosos, inactivos, totalmente al margen de los asuntos mundanos. Su misión fue la de crear todas las cosas, organizando el mundo y ordenando las principales instituciones, promulgando los conceptos de lo bueno y lo justo y representando, en fin, el valor moral último del universo

Por lo que a sus características físicas se refiere, se ha señalado el hecho de que entre la mayoría de esos dioses supremos, y particularmente en los propios de las tribus australianas, existía un lazo indiviso entre los elementos característicos de animales o plantas, por un lado, y los típicamente humanos, por el otro. De esta manera, los seres supremos de apariencia animal solían pensar y actuar como seres humanos, mientras que los seres de apariencia humana podían transformarse, según su voluntad, en el animal específico al que se hallaban ligados. También se han definido a menudo como seres asexuados, siéndoles atribuidos posteriormente rasgos de carácter antropomórfico Asimismo se les ha descrito en ocasiones acompañados de otra figura, poderosa pero subordinada, identificada con su hijo o, también, con el antepasado primigenio de la humanidad. Pese a que puede tener esposa, a veces, como ocurre entre los *kurnai* australianos, el gran dios no la posee o ésta es invisible, por lo que ocasionalmente puede engendrar un hijo sin poseer consorte alguna.

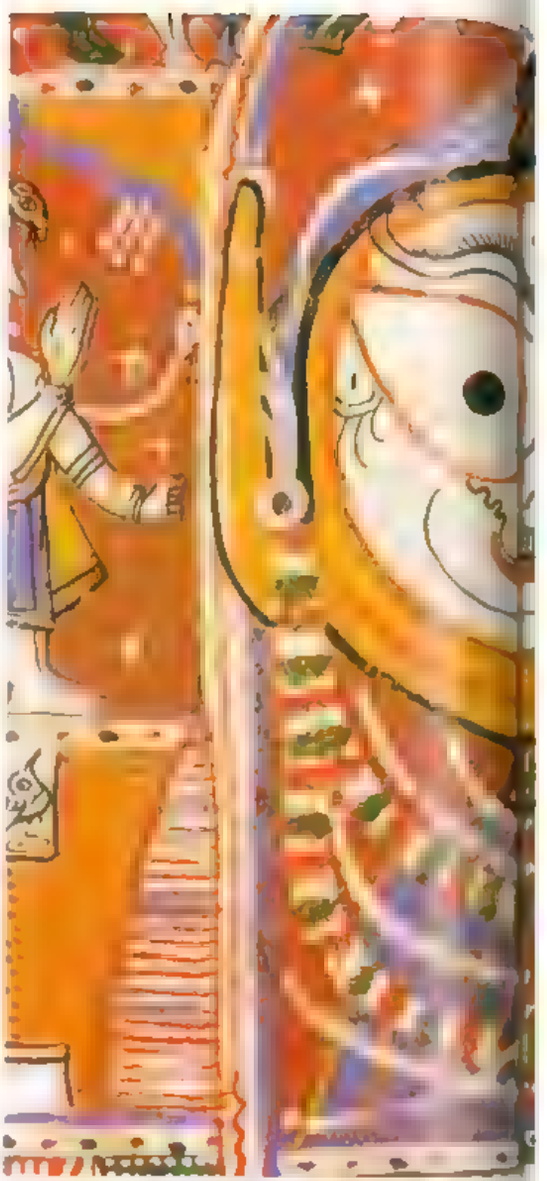
A pesar de que la creencia en el dios supremo se halla difundida en todos los distintos niveles de desarrollo cultural, siendo así que fue detectada en Australia antes del contacto de los aborígenes con los misioneros cristianos, el papel que desempeña el ser sobrenatural en la dirección del universo después de haberlo creado es sustancialmente distinto en los diferentes niveles culturales Así, como ya se ha apuntado entre los cazadores-recolectores y en todo el conjunto de pueblos denominados primitivos, los dioses supremos se vuelven inactivos una vez finalizada la obra creadora En cuanto a la relación de los dioses con los seres humanos, en el mismo nivel cultural, la petición de asistencia se efectuaba a través de una gran multitud de dioses secundarios y espíritus

Por el contrario, en las sociedades estratificadas, el dios supremo, lejos de adoptar una actitud pasiva e inactiva una vez finalizada la tarea de la creación, domina a los dioses secundarios o menores y tiene un papel mucho más activo, que le hace acreedor a las oraciones y los ritos de los sacerdotes y los creyentes

## Los mitos de los orígenes

La creencia en seres sobrehumanos actualmente pasivos, que no habían actuado más que en la época primigenia, la época mítica, va indisolublemente unida a la transmisión de relatos míticos, que no se concebirían sin personajes Las creencias religiosas no se limitan, obviamente, a la mera enumeración de seres sobrehumanos, sino que es de gran importancia, a menudo, la existencia de historias sagradas o mitos en la mayor parte de las religiones. Concretamente, y así se desprende del título del presente apartado, se ha hecho especial hincapié en los denominados mitos de los orígenes, hasta el punto de considerarlos como una categoría particular dentro del conjunto de los relatos míticos En realidad, tal como apunta A. Brelich, si bien no todos los mitos narran directamente los orígenes de una determinada realidad —el mundo, el hombre, la muerte, las instituciones—, sí en cambio todos describen, a través de los hechos que relatan, las cualidades de seres míticos a los cuales otros relatos atribuyen una función creadora, con lo que, si consideramos cada mito en el marco más amplio de la mitología de la que forma parte, indirectamente también narran los orígenes

Dichos mitos, por diferentes que pueden parecer en un primer momento, poseen un esquema fundamental



de desarrollo común En primer lugar, ilustran o presuponen una situación inicial, la del tiempo mítico, dentro de la cual el hecho cuyos orígenes se narra no existía o era diferente a como es en la actualidad

Por otra parte, el tiempo mítico no viene definido por un criterio cronológico, sino por el hecho de que se trata de un tiempo distinto al actual, un tiempo en el que ocurrían cosas que ya no suceden, debidas a personajes muy distintos a los que actúan en la época presente o han actuado en un pasado cercano cuyo recuerdo persiste Esta referencia a acontecimientos desarrollados en condiciones diferentes por seres distintos, míticos, es precisamente otra de las características comunes de los relatos míticos. Los mitos de creación australianos hacen referencia al deambular de los seres superiores o primigenios a través de extensos territo-

**El hinduismo no es tanto una doctrina religiosa como un sistema social. Es la aceptación y veneración a los *Vedas*, el reconocimiento de que las vías de salvación pueden ser muy diversas y la comprensión de que hay numerosos dioses a los que se debe rendir culto. Sobre estas líneas, representaciones de las divinidades hindúes Balbhadra y Subhadra.**

nios, modificando a su paso el paisaje con la creación de plantas y animales y la conversión del hombre en lo que es hoy, estableciendo a su vez sus actuales ceremonias e instituciones. Esta época mítica, que fija las pautas de la existencia e imparte las leyes por las que deben regirse los humanos, se recupera periódicamente por medio de los rituales de la tribu. Finalmente, las acciones llevadas a cabo por los personajes míticos conducen a la formación o transformación de aquello cuyo origen se narra, a partir de lo cual se instauran las condiciones nuevas, reales, que persisten en los pueblos narradores del mito. Así, los mitos de creación de los *dogon* y los *bambara* africanos especifican, por ejemplo, el origen de la circuncisión y la escisión como definidores del sexo

Transmitidos oralmente y, en ciertas civilizaciones superiores, consignados en libros sagrados, los mitos no son relatados en cualquier momento ni por cualquier persona, con lo cual queda descalificada la percepción del mito como la expresión de la libre fantasía o como una tentativa de explicación precientífica Lejos de ello, la razón de ser de los mitos de los orígenes reside en su función tranquilizadora del presente (el cielo no se desplomará, los hombres no se verán privados del fuego, etc.), pero también en su papel explicativo de las realidades adversas (orígenes de la muerte, las enfermedades, etc), con lo cual, a través del mito, todo adquiere un sentido basado en los tiempos originales, así lo bueno como lo malo, siendo esta codificación de la realidad la que permite a la sociedad humana adaptarse y establecer sobre ella el orden humano Por otra parte, las continuas referencias al pasado mítico, a la tradición, como fuente de validación de la realidad presente, no impide la modificación de la vida tribal —en contra de quienes han explicado el estancamiento de los llamados pueblos primitivos como una consecuencia del seguimiento ciego de principios inmodificables—, que entiende los cambios como el producto de nuevas revelaciones de los seres sobrehumanos

## RITUALES Y PRÁCTICAS

### Tipología y características generales

Ya Durkheim señaló una distinción entre las creencias y los ritos, en el sentido de que las primeras consistirían en estados de opinión, en simbolismos, mientras que los segundos serían modos de actuación determinados. Caracterizado por la acción, frente al inmovilismo propio de la creencia, el rito, no obstante, sólo tiene razón de ser a través de la creencia, convirtiéndose así en la expresión de las relaciones establecidas por los hombres con los seres sobrehumanos.

Por lo que respecta a su tipología, está generalmente aceptada la clasificación en los denominados ritos de paso, de tránsito o de las crisis vitales, por una parte, y los ritos de intensificación, solidaridad, aflicción o mágicos, por otra

Centrados en las crisis existenciales del individuo, los ritos de paso —término debido a Van Gennep— celebran la movilidad social de los individuos, al entrar o salir de los grupos de importancia crítica tanto para ellos como para la comunidad. El nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte conformarán, básicamente, los principales acontecimientos que se celebran mediante los ritos de paso. Por otra parte, los ritos de intensificación responderán a sucesos o crisis de la vida comunitaria en su conjunto, realzando el sentido de identidad grupal Circunstancias como la ausencia de lluvia, caza o buenas cosechas, la necesaria curación de las enfermedades o la suerte en las partidas bélicas determinarán otros tantos ritos encaminados a producir cambios «reales», en oposición a los ritos de paso, que no modificarían en nada su objeto, siendo las transformaciones que conmemoran una simple convención. No obstante, a pesar de que a efectos prácticos consideramos sostenible la división apuntada entre ritos de paso y de solidaridad, debemos señalar que, de hecho, ésta es una distinción realizada desde fuera de la propia religión, siendo así que para el sujeto religioso, al igual que la eficacia del rito produce la lluvia, también es el rito el que hace adultos a los adolescentes, el que introduce en la vida al recién nacido y en la muerte al difunto

### Ritos de paso

Definidos, como se ha visto, como sancionadores de las etapas importantes en el desarrollo físico o social de un individuo, marcando la transición de una fase vital o de un estatus social a otro, los ritos de paso no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que establecen también cambios en las relaciones con todas las personas vinculadas con ellos de las más diversas formas (matrimonio, sangre o parentesco, control político, económico, etc.), tal como ha observado Victor Turner a propósito de su investigación ente los *ndembu*. De esta manera, una mujer *ndembu* que da a luz su primer hijo, supongamos que varón, está presentando a su hermano, imagínemosle asimismo el caudillo del poblado, un posible heredero; está haciendo de su marido un padre y de su madre una abuela, con los consiguien-

Las acusaciones de brujería como causa de las desgracias y las enfermedades de los individuos son frecuentes en las sociedades primitivas. Cuando alguien enferma, acude al chamán o curandero, quien, mediante la comunicación con los seres superiores, pedirá a éstos la curación del enfermo. Sobre estas líneas, un curandero *atbalmin* de Nueva Guinea, aplica una terapia curativa al enfermo.

Las unidades políticas de los pueblos nativos de Nueva Guinea son de pequeño tamaño; en ocasiones, un solo poblado y a veces una agrupación de aldeas dispersas. En su mayoría, los pueblos tribales de Nueva Guinea son sociedades igualitarias, organizadas en clanes totémicos; es decir, un grupo de personas directamente emparentadas a través del padre o de la madre, que poseen en común uno o varios tótems A la derecha, *papúes* de Nueva Guinea presentan objetos de nácar tallados, símbolos de la riqueza de su clan.

tes cambios de conducta y de estatus que llevan consigo esas nuevas relaciones. En definitiva, con su propio rito de paso de joven o esposa a madre, esta mujer está determinando igualmente cambios en toda la sociedad de la que forma parte

Veamos a continuación dos de los más estudiados ritos de paso de las sociedades primitivas: la iniciación y la muerte

*Ritos de iniciación*

Pese a las múltiples variantes existentes entre las ceremonias de iniciación de las diferentes sociedades primitivas, podemos formular un esquema básico de desarrollo que, de una manera global, responde al modelo iniciático común de los diversos pueblos apuntados

a) Separación de los novicios

Los actores del rito de iniciación son, primeramente, separados de las rutinas asociadas a su vida anterior La edad en que se suele comenzar la iniciación puede oscilar entre los seis y los quince años aproximadamente. En este sentido, todos aquellos que han sido iniciados conjuntamente constituirán en adelante un grupo de edad, definido por ciertas relaciones de solidaridad. Por otra parte, la duración de la ceremonia iniciática puede abarcar desde unos pocos meses, y aun semanas, hasta dos o tres años como máximo

La separación propiamente dicha entre madre e hijo, como consecuencia de la creencia que apuntábamos en la muerte real del hijo en el rito de iniciación, puede producirse de forma violenta o, cuando menos, espectacular. Tal es el caso de algunas tribus del centro y el norte de Australia, en las que las mujeres no sólo lloran y se lamentan, sino que procuran resistirse, al menos simbólicamente, llegando al extremo de blandir lanzas contra los hombres que se acercan para quitarles a sus hijos. En otros casos, no obstante, la separación es menos dramática, como sucede entre los *kurnai* australianos, donde las madres se sientan detrás de los novicios, acercándose los hombres en fila india y avanzando entre los dos grupos, produciéndose así la separación

Una vez producida la separación de los novicios, se traslada a éstos al lugar elegido para su iniciación. Este lugar, apartado del campamento prin

**Los jóvenes que van a ser iniciados son apartados de la vida normal de la aldea y sometidos a pruebas y privaciones, que suelen comprender la circuncisión, que otorga el signo de la edad adulta Las iniciaciones se celebran durante un cierto número de años sucesivos, al final de los cuales se da por clausurado el período, o se declara cerrado un grupo de guerreros En la fotografía, se observa a un joven *masai* preparado para la ceremonia de iniciación.**

cipal, situado en un claro del bosque limpiado previamente, tiene siempre relación con los hechos míticos, que serán recreados a través de danzas, cánticos y pantomimas por los participantes en la ceremonia, los cuales no hacen otra cosa que revivir la era mítica, en la que por primera vez se celebraron los ritos de iniciación

b) Instrucción

Sin duda alguna, los elementos esenciales de la iniciación los conforman las experiencias y enseñanzas que recibe el novicio durante este período Tienen un carácter doble: por una parte, se le inculcan al neófito ciertas líneas de conducta, tales como escuchar a los ancianos, repartir los productos de la caza dentro del grupo de parentesco, etc.; por otra parte, lo que constituye la verdadera intención pedagógica de los ritos de iniciación se refiere a la revelación efectuada gradualmente a los neófitos de la rica mitología o historia sagrada de la tribu Paso a paso, el individuo tomará conciencia de la grandeza del pasado mítico, conocerá el origen y comprenderá el significado de todas las cosas, desde las plantas y los animales hasta las costumbres, reglas y símbolos, aprendiendo igualmente qué debe hacerse para preservar la existencia del mundo viviente y productivo. De esta forma, al ir asimilando la revelación contenida en los mitos y los ritos, el mundo, la vida y la existencia humana irán cobrando significado y se tornarán sagrados para él, puesto que han sido creados o transformados por los seres sobrehumanos Pero al novicio le es revelada aún una novedad más importante para él: su relación personal y su responsabilidad para con las figuras prominentes de la historia sagrada de la tribu. Se produce en el iniciado una situación equivalente a la anamnesis, puesto que se le recuerda su despertar a la vida en una era primigenia, mítica, y sus actuaciones más remotas.

Finalmente, respecto a la instrucción recibida por los individuos de una tribu, cabe señalar que, por lo general, el novicio no tiene acceso a la totalidad de los secretos o la historia sagrada del grupo, al ser iniciado por primera vez. Su aprendizaje será progresivo, pudiendo conocer las revelaciones finales cuando sea ya un hombre viejo La iniciación únicamente abre las puertas de la vida sagrada, secreta y esotérica de los hombres de su comunidad.

c) Pruebas y operaciones corporales

Para promover la muerte y la transfiguración, muchos pueblos introducen en sus ritos de iniciación diversas operaciones corporales, entre las cuales destaca la circuncisión En ocasiones, ésta se celebra posteriormente al rito de iniciación, alrededor de los veinticinco años, como sucede con los *yoruba*, al efecto de que la descendencia del circunciso se halle asegurada en caso de muerte, lo cual, no obstante, constituye un caso excepcional. Asimismo, los varones podían verse sometidos algún tiempo después de la circuncisión —cinco o seis semanas entre los *aranda*, dos o tres años entre los *karadjeri*— a la operación de la subincisión, durante la cual se hacía una obertura en la parte inferior del pene hasta llegar a la uretra, parece ser que con el fin primordial de obtener sangre fresca para utilizar posteriormente en las ceremonias religiosas.

La operación equivalente a la circuncisión en las jóvenes iniciadas era la llamada escisión del clítoris, consistente en cortar la parte externa de dicho órgano. Pese a la práctica habitual de operaciones corporales en los diversos ritos iniciáticos, no todas las tribus practicaban las mismas intervenciones. Así por ejemplo, mientras que muchos pueblos de la costa de Guinea repudiaban la circuncisión y algunas tribus australianas conocían únicamente la depilación del cuerpo o el vello facial, los *nuer* practicaban una cicatriz frontal y otros pueblos realizaban otro tipo de escarificaciones o mutilaciones, como la extracción de algunos incisivos inferiores

Por otra parte, además de las operaciones corporales, los iniciados podían soportar diversas pruebas de carácter físico, tales como la recolección de miel salvaje, la picadura de ciertas hormigas o el trabajo en el campo a golpes de látigo

d) El retorno a la vida cotidiana

Dentro de la iniciación, los ritos finales más importantes son la ceremonia del fuego y la ablución. La primera, caracterizada por un contacto muy próximo de los novicios con el fuego, tiene por objeto mostrar, en cierto modo, los resultados de la iniciación, en el sentido de que la reacción temerosa, natural, con el fuego, anterior a la iniciación del neófito, ahora, una vez realizado el rito iniciatorio, se convier-

te en una actitud espiritual, de aparente dominio del fuego. Con las abluciones, por otra parte, se tiende a eliminar todo vestigio del mundo sagrado antes de ponerse en contacto nuevamente con los no iniciados. Para el retorno, en algunos casos, el cuerpo del iniciado se pinta totalmente de blanco, dándose le además un nuevo nombre, distinto al que poseía antes de la iniciación. Igualmente, a menudo los iniciados no pueden hablar durante algunos días. Todos estos signos de muerte y resurrección se corresponden perfectamente con la bienvenida dispensada por las mujeres a los iniciados, los cuales son recibidos como si regresaran del mundo de los muertos.

*Ritos funerarios*

En su calidad de crisis vital la muerte supone no sólo un cambio en las relaciones del conjunto de personas estrechamente vinculadas al sujeto ritual, el difunto, sino, en este caso concreto, la ruptura de todos los vínculos, dándose una progresión paralela entre el número y el alcance de las vinculaciones que se rompen y la importancia de la persona difunta. Así, tal como señala V. Turner, si la persona muerta es, pongamos por caso, el jefe de la tribu, ésta deberá encontrarle un sucesor y decidir el destino de su viuda, al tiempo que los herederos tendrán que dividirse la herencia y todos aquellos que mantuvieron con él algún tipo de relación particular deberán saber a qué atenerse con respecto al sucesor y a los herederos.

La muerte de un individuo en el interior de un grupo obliga a éste respecto del difunto: primero, a asegurarle las condiciones precisas para facilitarle el paso de este mundo al otro, incluyéndose aquí las diversas técnicas de disposición del cadáver y, en segundo lugar, evitar, a través de ofrendas y sacrificios, la posible cólera del difunto, asegurándose su protección.

a) Los funerales

Entre los *dogon* africanos los funerales se caracterizan por la visita que la Gran Máscara realiza al muerto, las recitaciones de letanías en lengua secreta, las danzas con sus simulacros de combates singulares y sus escenas de caza, etc. El cuerpo, por su parte, es llevado en zigzag a lo largo de la plaza y, posteriormente, sepultado. Un tiempo después, se celebran los llamados segundos funerales, dedicados a diversos muertos a la vez y que aspiran a conseguir la marcha definitiva de éstos. Se caracterizan por la confección previa de máscaras y trajes, las danzas secretas, las fórmulas religiosas y la construcción de un altar para cada muerto en la gran casa, la primera habitada por la familia.

Por lo que a la disposición del cadáver se refiere, existen distintas costumbres, extendidas por las diversas áreas geográficas. Así, en Oceanía, se ha constatado la existencia de sepulturas terrestres, aéreas y marinas, así como la incineración, el embalsamamiento y la antropofagia ritual.

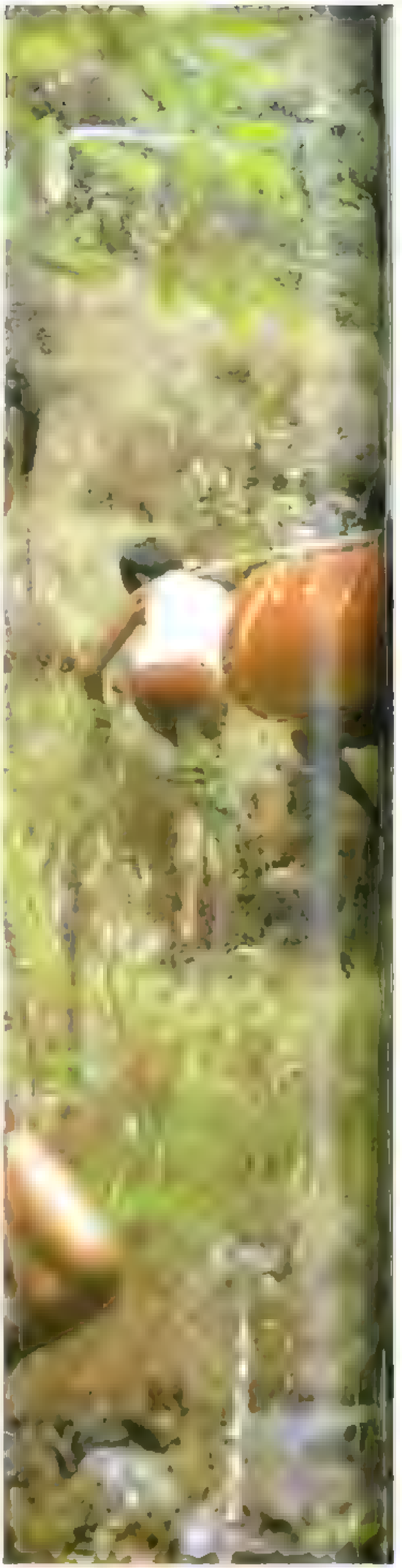
La momificación de los cadáveres puede darse como consecuencia de circunstancias tales como la existencia de una gruta o un abrigo rocoso. En Polinesia, la operación la llevan a cabo especialistas, la técnica consiste, una vez retiradas las vísceras por el ano y el cerebro por la nariz, en el tratamiento de la piel por medio de aplicaciones de aceite perfumado y la evacuación de la carne y los humores, a fin de favorecer la disecación.

La incineración o cremación supone también la presencia de especialistas encargados de levantar la hoguera, sobre cuyas cenizas se echará tierra, quienes pueden recibir un carnero por su trabajo, como ocurre entre los *tobas* de América del Sur, y deben purificarse en el río al finalizar la ceremonia, junto con los familiares del difunto y el resto de asistentes.

b) Ofrendas y sacrificios. El duelo

El espíritu del difunto, percibido al mismo tiempo como fuente propiciatoria y maligna, que a menudo se resiste a la definitiva separación del cuerpo, debe ser apaciguado por los vivos con la ayuda de rituales y ofrendas. Así, mientras que los *dogon* africanos ofrecen, por lo menos, un sacrificio anual a sus ancestros y, en casos concretos, frutos primiciales y sacrificios particulares, en Oceanía se han descrito precauciones para protegerse de los muertos, tales como romper los huesos del cadáver y cargarlo de piedras antes de ponerlo en la tumba, si bien esta dureza en el tratamiento se compensa con la construcción sobre la sepultura de una urna, que contendrá las armas y los objetos personales del difunto, así como alimentos, agua y una pequeña llama encendida.

El período de duelo, de duración variable según las distintas tribus, regu-



la, entre otros aspectos, la actitud de los hombres, quienes lloran poco en relación a las mujeres, que, en el caso de los *tobas* de América del Sur, expresan su pena con verdaderos conciertos de gemidos al alba, a la hora de la siesta y por la tarde hasta una hora avanzada de la noche. En esta misma tribu, el hombre que ha perdido a un ser querido se afeita la cabeza y observa abstinencia de ciertos alimentos, si bien es la mujer la que está obligada a respetar, con mayor rigurosidad que el hombre, los distintos tabúes. En este mismo sentido, el advenimiento al estado de viudedad suele estar minuciosamente reglamentado en la mayoría de grupos humanos.

## Ritos de intensificación

Se ha caracterizado los ritos de intensificación o solidaridad como aquellos que tienden a realzar el sentido de identidad del grupo, así como servir de respuesta a las crisis vitales de la comunidad. En el primer caso, por ejemplo, se comprueba que los ritos de solidaridad son frecuentes entre clanes y otros grupos de filiación que poseen nombres y emblemas aglutinantes e identificativos de los miembros del grupo y que, a su vez, les separan de otros grupos. Son predominantes los de animales, pero se dan también los de insectos, plantas y fenómenos naturales. Estos objetos identificadores son los llamados tótems, estableciéndose a menudo una relación de filiación estipuladora entre los miembros del grupo y su antepasado totémico, al que los primeros, frecuentemente, deben abstenerse de causar daño o comer, en caso de que sea comestible.

Por otra parte, el concepto de que los ritos de intensificación solucionan las crisis vitales de la comunidad nos lleva a englobar en ellos los denominados ritos de multiplicación, a saber, aquellos encaminados a evitar la escasez. En este sentido, puede señalarse la existencia de rituales específicos relacionados con las estaciones, especialmente cuando, tratándose de una co

**En la fotografía, un grupo de *toradja* (Indonesia) conduce a un féretro para inhumación del cadáver en una tumba excavada en las rocas próximas al poblado.**

munidad agrícola, tal cambio trae consigo la alteración de las actividades, con lo que se dan diversos tipos de ritos, como los de la siega, los de preparación del campo para la siembra o los destinados a atraer la lluvia para beneficio de una cosecha en fase de crecimiento. De carácter más general es, por el contrario, el llamado rito u ofrenda primicial, cesión ritual a los seres sobrehumanos de una parte de cuanto ha de consumirse

Por lo que se refiere al rito en sí mismo, especialmente al rito de multiplicación, suele celebrarse, como ocurre en Australia, en algún lugar santificado por un acontecimiento acaecido en ese mismo lugar en la época mítica, tal como la pérdida de sangre de un ser sobrehumano o su transformación en roca Esta ubicación geográfica precisa, que permite la comunicación con la era mítica creadora a través de la reiteración o recreación ritual de los actos ejecutados por los seres sobrehumanos, se halla en relación con el hecho de que estos lugares son concebidos como especialmente dotados para generar la vida. Además, otras técnicas, como las de soplar el polvo de la roca sagrada, arrojar piedras del montículo sacro o tomar una mezcla de piedra pulverizada o tierra y sangre del lugar sagrado y depositarla en los territorios donde se desea lograr la multiplicación de las especies, acompañados de danzas, cánticos y accesorios diversos —como los caballos de madera entre los *bambara*—, se suman, como potenciadores rituales, al valor ya de por sí sagrado del lugar de celebración de la ceremonia

**Sobre estas líneas, una mujer de Nueva Guinea muestra el duelo por la pérdida de su esposo y anuncia su estado de viudedad, cubriéndose con ceniza.**

**Los ritos de intensificación marcan sucesos o crisis en la vida de la comunidad. Entre éstos, los ritos específicos, como el de la batata de los *atbalmin* (Nueva Guinea) que muestra la fotografía, están destinados a procurar la abundancia de este producto agrícola.**

## LOS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

### Brujos, chamanes y sacerdotes

En el conjunto de las tribus primitivas analizadas por los antropólogos, es común la presencia de individuos que poseen dotes especiales, quienes desempeñan un papel destacado como especialistas o expertos religiosos en el seno de la sociedad. Magos, videntes, hechiceros, curanderos, brujos, chamanes, sacerdotes, etc., son algunos de los términos utilizados, generalmente sin demasiada precisión, en las diversas monografías clásicas y en algunos estudios actuales. En realidad, en multitud de ocasiones, nombres diferentes definen hechos idénticos o que están relacionados íntimamente, representando simples variaciones de un mismo nivel fenomenológico, mientras que, a su vez, en otros casos, un término aglutina en torno suyo diversidad de fenómenos. Es un buen ejemplo la caracterización que con frecuencia se ha hecho de los brujos, los chamanes y los sacerdotes. Así, al brujo se le considera un ser antisocial por excelencia, su poder, empero, emana del mismo principio del que surge el poder del chamán, a saber, la capacidad de conocer el lado invisible del universo, siendo pues la distinta utilización de este poder que uno y otro llevan a cabo —protección de la sociedad por parte del chamán y desestabilización de ésta por parte del brujo— la que determina las diferencias entre ambos personajes.

La brujería, asimismo, a raíz de las investigaciones efectuadas por Evans Pritchard entre los *azande*, se ha definido como una teoría de las causas, en el sentido de que el africano no está preocupado porque tema que lo estén embrujando y que, por esta razón, va a sufrir una desgracia, sino que es mientras la padece y después de que se haya producido, cuando culpará al brujo de ella; lo que no significa que el africano ignore, por ejemplo, que fue un piojo procedente de una persona

enferma de tifus lo que le contagió la enfermedad a su hijo, causándole la muerte, sino que la cuestión que se formulará será por qué fue el piojo a posarse en su hijo y no en los otros niños; es decir, que lo que en la sociedad occidental se atribuye a la providencia o a la mala suerte, el africano lo atribuye a la brujería. Pero ésta no justificará, por contra, las desgracias originadas por la incompetencia, siendo así que si las ollas de un alfarero se rompen porque no ha respetado las reglas de su oficio, no podrá apelar a una explicación basada en la brujería, puesto que no convencerá a sus compañeros. Igualmente, la brujería se ha concebido como una teoría moral, puesto que el brujo no desea dañar al azar a las personas, sino que quiere perjudicar a personas concretas que odia, con las que ha reñido o de las que siente envidia, con lo cual la brujería se convierte en un reflejo de las relaciones y dependencias personales en el seno de la sociedad. Esta, a su vez, se reproduce en su topografía, sus leyes y su propia organización en el mundo imaginario al que pertenecen y tienen acceso los brujos. En consecuencia, es la distinta finalidad que les mueve la que determina, en gran medida, la diferencia entre el brujo y el chamán, pudiéndose dar el caso, incluso, de que dicha diferencia posea únicamente un carácter subjetivo, puesto que, por ejemplo, el chamán que la víspera de una expedición guerrera sopla el humo de su pipa hacia territorio enemigo no es para sus adversarios más que un peligroso brujo.

Por otra parte, tal como señaló Max Weber, no existe sacerdocio sin culto, pero sí culto sin sacerdocio específico, lo que deja la puerta abierta al especialista religioso característico de las sociedades llamadas primitivas, no estratificadas y preestatales, que se incluirá bajo el denominado complejo chamanista. Este último tiene muchos puntos de divergencia con el sacerdote, que posee un carácter de oficiante religioso permanente, cuyo poder proviene de su asociación con un grupo religioso organizado, que le prepara para el ejercicio de su profesión a través de una instrucción intensiva, como consecuencia de la cual es adiestrado en sus funciones, que incluyen básicamente la dirección de ritos y ceremonias generalmente fijados por un calendario ritual y ejecutados a intervalos más o menos regulares por todos o algunos de los miembros del culto.

## El chamanismo

El término chamanismo, originario de los pueblos de habla *tungús* de Siberia, designa un conjunto de creencias que giran alrededor de un personaje central, el chamán, que se caracteriza por mantener, en interés de la comunidad, una comunicación intermitente con los espíritus o por estar poseído por ellos, siendo particularmente activo dicho fenómeno en las poblaciones mongólicas y amerindias.

### *Características personales del chamán*

Desde el punto de vista de su psicología, el chamán ha sido considerado a menudo como un individuo patológico. El principio mismo de su actuación, esto es, su capacidad de entrar en estado de trance, le ha supuesto la calificación de neurótico, histérico y epiléptico; en definitiva, de persona predispuesta a las experiencias alucinatorias y a las autohipnosis. A pesar de ello, no debemos olvidar que el chamanismo no es más que una técnica de comunicación con el mundo de los espíritus, comunicación que se logra a través del estado de trance, el cual, en la mayor parte de culturas, se alcanza mediante el consumo de plantas o sustancias alucinógenas, siendo así que ello no tiene nada de anormal ni de manifestación patológica a los ojos del grupo. Por otra parte, diversos ejemplos demuestran que esta condición chamánica no se halla del todo generalizada, siendo así que entre los *apaches chiricahuas* la profesión de chamán tan sólo requiere la ejecución de rituales rutinarios y monótonos.

Desde un ángulo meramente físico, el chamanismo puede ser una profesión esencialmente femenina, como entre los indios *araucanos*, hallándose extendida también, en este terreno, la idea de anormalidad, en el sentido de señalar la existencia de numerosos hombres chamanes homosexuales, que se visten de mujer para dirigir sus ceremonias, así como, en menor medida de mujeres cuyo vestido y habla recuerdan los del hombre. Igualmente extendida está la creencia en que ciertas particularidades físicas, mayormente defectos físicos, tales como los que afectan a los jorobados, tuertos, ciegos, etc., determinan asimismo el acceso a la profesión chamánica, no tanto por las virtudes que pudieran proceder de dichas características físicas cuanto por la actitud que la sociedad adopta respecto a esas personas.

**El chamán es aquella persona, hombre o mujer, que puede mantener contacto directo con seres sobrenaturales; con frecuencia, el chamán es una persona menos estable emocionalmente que los demás y más susceptible para las visiones y los sueños. En la fotografía, un chamán *nootka*, en la isla de Vancouver, Canadá**

Entre esta imagen de anormalidad psíquica y física y la opuesta, que le representa trágicamente como un héroe o un mártir ofreciendo su propia vida para salvar a sus semejantes, el chamán aparece inevitablemente ligado a una idea de liminalidad, según la cual será percibido como un individuo capaz de franquear los límites de la norma, de la convención

*La vocación chamánica*

Se accede a la profesión chamánica, fundamentalmente, por decisión propia, por elección sobrenatural o de un chamán o por herencia, si bien, por regla general, el aspirante a chamán participa en mayor o menor medida de las tres vías de acceso. En el primer supuesto, cualquiera que desee llegar a ser chamán deberá aislarse en el bosque o en la taiga, vagabundeando desnudo y comiendo carne cruda y repugnante, como orejas de perro, serpientes y sapos, autoimponiéndose pues mortificaciones y austendades hasta que domine un canto mágico, que no deberá olvidar nunca, a través de un sueño, siendo ésta, a su vez, la característica básica de la elección sobrenatural. Ésta, por otra parte, la puede realizar el espíritu o el ser sobrenatural a través de un chamán, al que se le comunica que se va a convertir en maestro de un joven al que debe iniciar. Pero incluso sin intervención sobrenatural alguna, un chamán experimentado puede transmitir sus conocimientos y su ciencia a un hombre más joven, siendo así que éste se iniciará como ayudante del primero en sus actuaciones chamánicas

Finalmente, un hombre puede llegar a chamán por nacimiento, tal es el caso de los *tungueses*, entre los que el don chamanístico se transmite dentro del clan de chamanes, alternando una generación con la otra, es decir, de abuelo a nieto, a fin de que no haya más de un chamán en el clan. Entre los *cobenos* de América del Sur, el chamán por herencia goza de más prestigio que aquel que lo es por iniciativa propia. La decisión de un individuo de convertirse en chamán a menudo se considera una carga, por lo que se quiere evitar sobre todo por los riesgos de ser acusado de brujería o no obtener resultados positivos en el desempeño de los actos chamánicos; si bien el hecho de que haya individuos que aceptan voluntariamente el sacrificio que pudiera suponer convertirse en

chamán, así como el estatus que el cargo otorga, como se verá más adelante, nos hacen dudar de la sinceridad de tal manifestación

*La iniciación chamánica*

Sin que exista un límite claramente establecido, la iniciación chamánica puede durar aproximadamente alrededor de un año. Los elementos que caracterizan este tipo de iniciación, como señala M. Eliade, responden, en la mayoría de áreas geográficas en las que se manifiesta, al siguiente esquema: 1) la «muerte» del neófito, 2) la extirpación de sus huesos y órganos internos y su remplazo por otros y 3) la inserción de sustancias mágicas en el interior del cuerpo del aspirante. En definitiva, pues, se pretende conseguir la transmutación de la condición humana del iniciado a través de la muerte simbólica de éste, lo cual constituye como ya se ha visto, el modelo de iniciación por excelencia. Como consecuencia de esta muerte simbólica, el novicio experimentará una suerte de visión extática, durante la cual el futuro chamán se pone en contacto con el ser sobrenatural que habrá de impartirle los poderes sagrados y en cuyo transcurso, asimismo, asciende al cielo o desciende a las profundidades de la tierra. El novicio que no se ve premiado con una visión no puede llegar a ser chamán, atribuyéndosele esa desgracia a una falta cometida por él o por sus parientes

Por otra parte, los mecanismos con los que se obtienen estas visiones suelen ser los ayunos intensos, con abstinencia de carne, con lo cual el novicio adelgazará y «se hará soportable para las alas que han de llevarle hacia el mundo de los espíritus», las danzas frenéticas, la absorción masiva de humo y jugo de tabaco y la aspiración por la nariz de polvos de cualidades narcoti

**En el área andina, los curanderos aplican la «limpia de huevo» para la curación de enfermedades. Esta terapia consiste en frotar con huevos el cuerpo del paciente para que la enfermedad salga del enfermo y se traslade al interior del huevo.**

**Sobre estas líneas, la fotografía muestra la «limpia de cuy» o limpieza con cobayas. Esta forma de curación, una de las más antiguas en los Andes, somete el cuerpo del enfermo a un fuerte masaje con una cobaya, mientras, el curandero bendice al paciente con humo de tabaco.**

zantes, como el polvo *hatax*, hecho de granos de sebil y usado por los indios del Gran Chaco (América del Sur).

El cegamiento de los ojos como consecuencia de la pimienta con que se los han frotado previamente y las narraciones míticas paralelas del instructor son otros tantos elementos que ayudan a provocar la visión. Asimismo se ha apuntado como un elemento básico de la iniciación la inserción de sustancias mágicas en el cuerpo del individuo iniciado. Dichas sustancias suelen ser el cuarzo y las madréporas, como sucede en Australia, asociándose el primero con el mundo celestial y el arco iris y las segundas con el cielo y las aguas, significando su posesión en el interior del cuerpo participar, en última instancia, de la esencia mítica de los seres sobrenaturales, puesto que son éstos quienes efectúan la operación de la inserción de dichas sustancias. Idéntico significado de transmisión de poderes tendría la antigua práctica de los indios *araucanos* según la cual los instructores trocaban su lengua con la de su discípulo, estableciéndose un intercambio real de sangre entre ambos. Una vez instruido por los seres sobrenaturales, tan sólo le resta al aspirante aprender de los instructores enseñanzas de naturaleza más o menos técnica, relacionadas con la invocación, los cánticos, los pases mágicos, la ventriloquía o el arte de diagnosticar las enfermedades, identificar las plantas medicinales y practicar diversos tipos de curaciones. El nombramiento definitivo como chamán y, en consecuencia, el fin de la iniciación se producen el día en que el iniciado dirige una sesión pública, si bien únicamente aquellos que poseen varios años de práctica son considerados como auténticamente capaces de ejercer su profesión.

### *Funciones del chamán*

El conjunto de funciones desempeñadas por el chamán viene determinado por la propia condición existencial de éste. En efecto, tras la iniciación, el chamán posee el poder de volar por

los aires, ascender al cielo, viajar por debajo de la tierra, desaparecer y aparecer nuevamente, contemplar los espíritus de los vivos y los muertos, etc., con lo cual, fruto de esta posibilidad de trascender su condición humana, vive simultáneamente en dos mundos, el real de la tribu y el mundo sagrado de los inicios, en el cual comparte la modalidad de un ser espiritual, constituyendo así el intermediario por excelencia entre su tribu y los héroes de la historia mítica del grupo.

La función principal del chamán es, sin ningún género de dudas, la curación de las enfermedades. Entre los diferentes pueblos primitivos existen fundamentalmente dos teorías respecto de la enfermedad: la primera percibe a ésta como la consecuencia de la introducción en el cuerpo del paciente de elementos perturbadores —espinas, astillas, cristales de roca, gusanos, insectos, sustancias mágicas, etc.—, lanzados contra éste por un hechicero o un brujo y que pueden llegar a constituir la apariencia misma de los malos espíritus, que adoptarían estas distintas formas materiales. La segunda teoría de la enfermedad responde al principio de la pérdida o rapto del alma por un espíritu maligno, como causa de aquélla. A pesar de ello, la contradicción que supone la existencia de ambas teorías explicativas no la aprecian claramente los propios actores, siendo así que la cura chamánica asociará los dos procedimientos específicos de curación, a saber, la extracción de proyectiles u objetos del interior del cuerpo del paciente y la caza del alma perdida.

El tratamiento de las enfermedades se basará, pues, en la posesión del chamán por los espíritus y en la consecución del estado de trance, durante el cual el alma del chamán entrará en contacto con los seres superiores, a fin de obtener sus favores y poder así recuperar las almas de los enfermos retenidas por los espíritus. Una vez devuelta el alma al cuerpo una serie de masajes y succiones, practicados sobre el paciente al objeto de extraer de su cuerpo el mal bajo forma de diversos objetos patógenos, ponen fin a la cura chamánica, que puede completarse con la prescripción de una severa dieta o la administración de drogas, que, basadas en ciertos conocimientos reales, no dejan de constituir una verdadera terapéutica primitiva. El fracaso de la cura chamánica se justifica invariablemente por el poder superior del brujo enemigo o del espíritu maligno que se ciernen sobre el enfermo, dándose el hecho, asimismo, de que los chamanes eviten emprender una curación cuyo final les parezca dudoso.

En definitiva, la función del chamán es la de dar sentido a la enfermedad del paciente, integrándola en un sistema coherente de valores y provocando en el enfermo una experiencia a través de la reconstitución de un mito de carácter social, que el enfermo debe revivir en sí mismo gracias al discurso del chamán. Esto ha dado pie a Lévi Strauss para establecer un paralelismo entre la cura chamánica y la psicoanalítica, diferenciando tan sólo ésta de la primera en que el mito que ha de revivir el enfermo es individual, construido a partir del pasado del paciente, de modo que el peso de todo el proceso curativo lo lleva básicamente el propio enfermo, al que el psicoanalista escucha y deja u obliga a hablar.

Aparte de esta función terapéutica, la más importante del chamán, éste desarrolla además un ingente campo de actuación. Así, puede apartar de un grupo cualquier amenaza de peligro, ya sea desenmascarando a los brujos o asegurando la victoria en la guerra, a través de la ejecución de diferentes encantamientos, destinados a hechizar al enemigo y destruir su fuerza. Del mismo modo, participa activamente en la vida económica de la comunidad, velando por la salud de los rebaños domésticos y multiplicando y atrayendo la caza y la pesca, llegando al extremo, entre los *bororo* de América del Sur, de transformarse en un tapir, que sus propios camaradas persiguen y abaten, lo cual no obsta para que después recupere su forma humana y, lo que es más increíble, sin que ello suponga la desaparición del tapir, del que, además, el chamán comerá su parte.

Puede intervenir también como hacedor de lluvia y adivinador del porvenir, así como organizador y director de las ceremonias religiosas y las danzas. Sus intervenciones se caracterizan por el empleo de diversos accesorios, entre los que destaca la maraca o sonaja, en América del Sur, así como por su vestimenta, que incluye turbantes y plumas de colores vivos, al efecto de atraer a los espíritus.

El chamanismo, en consecuencia, debe entenderse como un conjunto de creencias y prácticas, que presuponen una teoría acerca de la relación entre los mundos natural y sobrenatural, abarcando además otros aspectos de la vida religiosa, tales como el culto a los seres sobrehumanos, la magia y la brujería.

### *El chamán y la sociedad*

El poder sobrenatural que posee el chamán, que le permite, a su vez, desempeñar funciones de gran importancia en el seno de la sociedad, le otorgan un prestigio y una autoridad considerables. No obstante, al igual que se le admira es también temido, puesto que el mismo poder que utiliza para fines benéficos puede ser encauzado hacia objetivos maléficos, merced a lo cual puede infligir la enfermedad y la muerte, dándose el caso asimismo de que un chamán especialmente afortunado en el ejercicio de su profesión tiene la obligación de pagar a los espíritus propiciatorios con su propia vida o la de uno de sus parientes más jóvenes, de donde se deriva un temor fundado en la designación para recompensar la fuente de poder del chamán.

Por otra parte, aunque parece ser que no existe por lo general ningún

castigo específico para los que fracasan en su actividad, el chamán constantemente desafortunado, como si de un médico sin éxito se tratara, dejará de recibir llamadas de sus pacientes, perdiendo progresivamente prestigio y poder económico, lo que no ocurre, por ejemplo, con la clase sacerdotal, que, como señala Max Weber, puede traspasar al dios la responsabilidad del fracaso y, en el caso de que se hunda también el prestigio de su dios, encontrar medios convincentes para interpretar los desaciertos adscribiendo la responsabilidad no ya al dios, sino a la conducta de sus adoradores

Por lo que respecta a los honorarios, tanto los chamanes semiespecialistas, que compatibilizan su profesión con otras actividades económicas, como los chamanes especialistas, que viven únicamente de su profesión, todos ellos cobran por prestar sus servicios, lo que justifican como una obligación impuesta por el espíritu, que en algunos casos puede revelar él mismo el precio del éxtasis chamánico. Por otra parte, los honorarios, en especies, pueden ser, a veces, elevados, y son abo

En algunas sociedades, los muertos siguen considerándose miembros permanentes de la familia y son atendidos con ceremonias especiales. Sobre estas líneas, una mujer *tarasco* (México) reza ante un altar.

La maloca es un tipo de vivienda en la que habitan varias familias En la fotografía de la izquierda, se observa una maloca de los *cubeo*, en el río Cuduyarí. Los motivos ornamentales han sido pintados por los hechiceros y representan experiencias adquiridas por la droga.

nados tanto si el paciente cura como si no, dándose el hecho de que en caso de recaída no es raro que el nuevo tratamiento se ofrezca gratuitamente. A estos ingresos debe añadir el chamán los provenientes de la enseñanza que pueda dispensar a sus posibles alumnos, así como los regalos y servicios que le rinden algunas personas, puesto que, por lo general, al chamán no tan sólo no se le rehúsa nada, sino que además se prevén sus deseos

## CONCLUSIONES

### El papel de la religión en la sociedad

Desde un punto de vista esencialmente psicológico, la religión se concibe como el medio a través del cual le es dada al hombre una imagen organizada del universo y unas relaciones más o menos ordenadas entre éste y su mundo circundante, reduciendo así su angustia y su ansiedad y dándole un sentimiento de seguridad al encontrar y personificar en los seres sobrehumanos aquello que se aparece como incontrolable

Desde un enfoque sociológico, se aprecia una función de la religión básicamente integradora, de refuerzo de la unidad grupal y mantenimiento del orden social establecido, tal como queda ejemplificado en los ritos funerarios, en los que la religión contrarresta las fuerzas centrífugas de la tristeza, la desmoralización y el miedo, que perturban y desequilibran las relaciones sociales, realizando así una suerte de función catártica de apaciguamiento y alivio de las tensiones sociales

Asimismo, se ha reconocido también a la religión, principalmente a través del ritual y las ceremonias, una función claramente pedagógica, en el sentido de que conserva y transmite los procesos culturalmente importantes, sobre todo los de producción de alimentos, así como otra función de refuerzo y mantenimiento de los valores culturales socialmente aprobados

Por último, a raíz de la distinción durkheimiana entre períodos de la vida sagrados y profanos o seculares, dándose los primeros en épocas de fácil disponibilidad de alimentos y los segundos en períodos de búsqueda de alimentos, Redfield ha señalado que lo sagrado ocuparía gran parte de las actividades en las sociedades iletradas más pequeñas, mientras que en las sociedades mayores, con tecnologías perfeccionadas y un conjunto más amplio de conocimientos, el área de actividad calificada como sagrada sería más pequeña y la considerada como secular más grande

### Colonialismo y religión

Como ha señalado Hubert Deschamps, a propósito de la religiosidad del África negra, las religiones de fuerte contenido colectivo, totalitarias, en el sentido de globalizadoras, restringidas geográficamente, corresponden a grupos poco extendidos, cerrados, de una perfecta cohesión Se han desarrollado además en épocas caracterizadas por la inseguridad, la limitación de las comunidades y la fuerte autoridad social o política. Han evolucionado, sin embargo, a partir del momento en que se han relajado los lazos sociales. La penetración y la colonización han tenido este efecto, con lo cual se está asistiendo a transformaciones, a altibajos más o menos profundos según las regiones, pero que parecen, en cualquier caso, irreversibles.

La autoridad de los jefes es cada vez menos férrea, la cohesión material y sentimental del grupo ya no es tan imprescindible para las necesidades de la defensa, el tiempo empleado en las actividades religiosas lo ocupan ahora otras actividades Los niños van a la escuela, donde se les revelará un saber diferente al de sus ancestros y se les proporcionarán explicaciones físicas para fenómenos que antes sólo eran descritos por la cosmogonía mítica; después trabajarán para ganar dinero, con el que comprarán objetos manufacturados, es preciso, pues, restringir la duración de las iniciaciones o, incluso, suprimirlas El conocimiento de los símbolos y los mitos, en consecuencia, se torna rudimentario; las grandes ceremonias atraen menos a los jóvenes, muchas prohibiciones o tabúes no pueden ser observados. Además, la circulación es mucho mayor los hombres van a trabajar a la ciudad, perdiendo contacto con los dioses y los ancestros; vuelven con un potencial económico infinitamente mayor al de los ancianos de la tribu El individuo se desentiende, así, de la empresa comunitaria, dándose el caso de algunos que, para escapar al control social, van a residir a la ciudad. Los que regresan, por su parte, a través de nuevos contactos, han conocido otras maneras de vivir y de pensar, siendo así que ya no

participarán más de las creencias y los ritos del grupo con idéntica sumisión

En ocasiones, las beneficiarias de este proceso corrosivo y disgregador, fomentado por el colonialismo, son las grandes religiones ecuménicas de origen extranjero, como el islam y el cristianismo; no obstante, con frecuencia se reorganizan el ritual básico y los elementos ideológicos del sistema religioso predominante con un significado degradado o distorsionado, para que puedan cumplir propósitos diferentes, tales como la obtención de una mejora drástica en las condiciones inmediatas de vida y/o en la perspectiva de una vida futura. Éste es el caso de los llamados movimientos nativistas, revivalistas, milenaristas, mesiánicos o «cultos cargo», que se han querido agrupar bajo el término de revitalización, definido como un proceso de interacción política y religiosa entre una casta, clase, minoría u otro grupo social necesitado y subordinado y un grupo dominante

Claros ejemplos de estos movimientos los encontramos ya en la invasión europea del Nuevo Mundo, con su correspondiente conquista y expulsión de los pueblos nativos, que, ante la destrucción de sus recursos naturales, provocaron revitalizaciones de distinto tipo, en las que la derrota y la expulsión de los blancos invasores constituía un elemento común

En Nueva Guinea y Melanesia, se ha producido también una proliferación de «cultos cargo», denominados así por la creencia en la llegada de un barco o, en los últimos tiempos, un avión o una nave espacial, que traerá a los antepasados y un cargamento («cargo») de bienes europeos, constituyendo esta creencia, al decir de Marvin Harris, la expresión de su nula comprensión de la moderna sociedad industrial y la manifestación del hecho de que para ellos la abundancia material de las naciones industriales y la penuria de otras no son más que un fallo irracional, una enorme contradicción en la estructura del mundo

**Este sepulcro situado cerca de Elmina, en Ghana, es un ejemplo particular del sincretismo africano, donde se combinan elementos estilísticos hindúes, europeos y africanos**

# EL ARTE: ESCULTURA, PINTURA, MÚSICA Y DANZA

La escultura monumental tiene un sentido religioso de carácter simbólico. A la izquierda, elemento escultórico exterior perteneciente a un templo birmano, la pagoda Shwedagon.

## EL ARTE PRIMITIVO

Las investigaciones realizadas acerca del llamado arte primitivo hay que situarlas cronológicamente en una época tan reciente que abarcaría las últimas décadas, si bien su difusión alcanzó un desarrollo considerable con el advenimiento de las corrientes artísticas occidentales de principios de siglo, especialmente con el expresionismo, el cubismo y el fauvismo. Asimismo son pocos los análisis del arte primitivo que superan una visión meramente descriptiva, siendo harto significativo que a veces se incluya en los estudios relativos al arte infantil e incluso al de los enfermos mentales

En otro orden de cosas, parece haber un consenso generalizado respecto a la caracterización del arte en base a un componente estético, producto de una necesidad psicológica básica del hombre, que lo distinguiría de otros aspectos de la cultura, si bien el interés de los antropólogos se ha encauzado básicamente en la búsqueda de la relación entre el arte y el resto de los factores socioculturales de la sociedad analizada. Este hecho determina, sin duda, en gran medida la propia delimitación del objeto de estudio, en este caso el arte primitivo, siendo así que, por lo general, al hablar de producción artística, se incluyen no sólo las llamadas bellas artes, sino también las artes prácticas o aplicadas.

En este capítulo se tendrán en cuenta los factores apuntados, de manera que, tras un apartado de carácter general, en el que se estudian aspectos concretos del arte primitivo, analizaremos específicamente cada una de las diferentes manifestaciones artísticas primitivas, ya sean de carácter figurativo, musical, dramático o decorativo

Generalmente, los *navaho* o *navajo* usan las «pinturas de arena» en los rituales de curación. Se trata de dibujos ejecutados en el suelo, por medio de arena multicolor. A la derecha, dios del maíz, enmarcado a sus pies por la Madre Tierra y el Padre Sol.

## Funcionalidad del arte primitivo

Si bien es cierto que el concepto de gratuidad del arte, es decir, el entendimiento de la producción artística sólo como el resultado de la ejecución «del arte por el arte», parece no estar sustentado ya por ningún estudioso de la sociología del arte, no es menos cierto que en el análisis del arte primitivo se dan unos factores específicos que muestran claramente la gran carga funcional que lo caracteriza. Como ha señalado Lévi-Strauss, en la ejecución de una obra de arte, el artista —y en mayor medida el artista primitivo— debe enfrentarse a las limitaciones de los materiales que debe vencer, lo que representa, desde el principio, la imposibilidad casi generalizada de reproducir el modelo íntegra y perfectamente y es la causa de que el artista se vea obligado a significarlo, y que, por lo tanto, más que de un arte representativo, debamos hablar de un sistema de signos. Se objetará no obstante, y con razón, que pese a la evidente insuficiencia de medios técnicos, son muchos los ejemplos de producciones artísticas primitivas que han alcanzado un dominio técnico y una perfección difícilmente superables —caso de los tejidos incaicos peruanos—. Ello nos lleva a apuntar un segundo motivo calificado por el propio Lévi-Strauss como un «exceso de objeto», que explicaría la importancia de los signos dentro del arte primitivo; se trata del hecho de que, siendo una de las funciones primordiales del arte primitivo la de establecer una conexión con el mundo sobrenatural, éste, por definición, se aparece como irrepresentable al artista. Así, ya sea por un defecto técnico, ya sea por un exceso temático, las exigencias del arte rebasan siempre los medios del artista

La idea que de este razonamiento se desprende, a saber, igualar el arte a un lenguaje, queda perfectamente explicitada en muchas de las poblaciones llamadas primitivas, en las que cada objeto es un aglutinante de símbolos, no sólo accesibles al artista o a una minoría, como podría afirmarse respecto del arte moderno occidental, sino comprendidos por toda la sociedad, puesto que en las comunidades pequeñas homogéneas, con frecuencia, sólo existe un sistema de convenciones, común a todos los miembros He ahí pues el verdadero valor comunicativo, reforzador de creencias, costumbres y valores, que asume el arte en las sociedades primitivas; y como tal, este valor supondrá, asimismo, la concepción del arte como un medio de instrucción. Así, por ejemplo, en algunas tribus del noroeste del Amazonas, se llevan a cabo ceremonias y danzas religiosas antes de la época de la siembra, en las que se entremezclan largas recitaciones, que instruyen sobre las labores adecuadas y el cuidado de las plantas propias de la estación En este mismo sentido, cabe señalar el gran número de pinturas de arena de los *navahos*, que representan el pueblo santo y las abstracciones de los poderes sagrados y que simbolizan los mitos que narran la creación del universo, la preparación del mundo para ser habitado por el hombre y los orígenes de la mayoría de ritos y ceremonias

Asimismo, las obras de arte cumplen, a veces, funciones de carácter económico, como cuando intentan provocar la fecundidad de la tierra o las mujeres, con la finalidad de aumentar la productividad, o funciones sociales, representando el rango social y la riqueza de su propietario, como ocurre en las islas Hawai, donde sólo los grandes jefes llevaban mantos completos, habiéndose de conformar los dignatarios inferiores con un manto que cubría los hombros o a lo sumo llegaba a las caderas, o la importancia de diversos actos tales como la iniciación o la muerte

## Los artistas

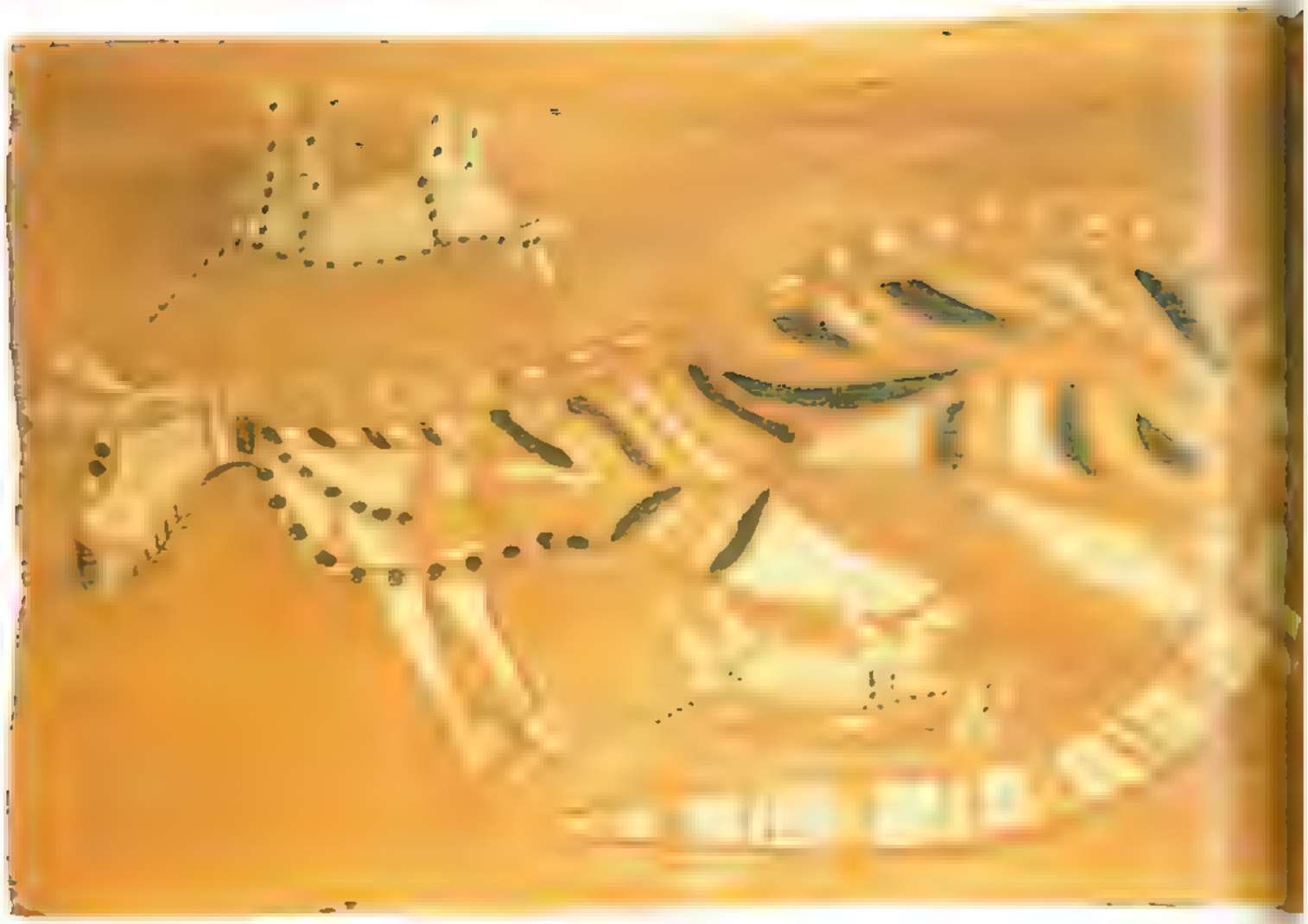
Del análisis de las funciones que desempeña el arte en las sociedades primitivas se desprende, en cierta medida, una caracterización esquemática del artista primitivo En efecto, los artistas serán los ejecutores de un sistema de signos, codificado, que les viene dado a través de los jefes o los

**Arriba, representación de animales con formas casi geométricas, realizada por los *cuna* de las islas San Blas (Panamá). Los trazos son propios de una cultura tropical. Se trata de una «mola», blusa de piezas, formada por tejidos calados y superpuestos.**

**Los trabajos artesanos realizados por mujeres alcanzan el máximo de laboriosidad y belleza en los tejidos fabricados en telares de madera. A la izquierda, una anciana indígena del sudoeste de EE UU muestra con orgullo un tejido multicolor.**

especialistas religiosos, operando dentro de una serie estrechamente limitada de convenciones. Su obra, pues, constituirá, básicamente, un producto de la cultura. Es en este sentido que se ha hablado a menudo de la falta de especialización artística de las comunidades primitivas y de su naturaleza anónima, afirmándose que todos los pobladores son artistas. Esto, a su vez, se ha ilustrado con ejemplos como el de los *navahos*, cuyos hombres cantan en las ceremonias o las danzas prácticamente en su totalidad y cuyas mujeres, también en comunidad, tejen mantas adornadas con dibujos. A pesar de ello, la presencia de artistas especializados en las sociedades primitivas es una realidad. Una muestra extrema serían, por ejemplo, las sociedades de la costa del Pacífico, en Canadá, donde los artistas eran conocidos por su nombre y disfrutaban de una reputación que hacía que los nobles se disputaran sus obras, pagándolas a precios muy elevados, y llegaran incluso a ejercer como verdaderos mecenas.

Entre ambos ejemplos extremos quizá la definición más aproximada del artista primitivo sea la de que, si bien se da una especialización que agrupa en castas a los herreros, los escultores en madera o los especialistas en estatuaria y pese a que se dan asimismo casos, como en la escultura africana, en los que un artista es conocido, a veces, a mucha distancia, reconociendo el público indígena el estilo propio de cada autor de máscara o estatua, el artista primitivo asume por lo general una función de semiespecialista. El artífice de objetos artísticos aun poseyendo mejor técnica en la talla o la pintura que el resto de los miembros de su propia sociedad, no tiene, no obstante, un prestigio social superior, debiendo participar incluso, en algunas ocasiones, en las actividades económicas cotidianas para poder subsistir.



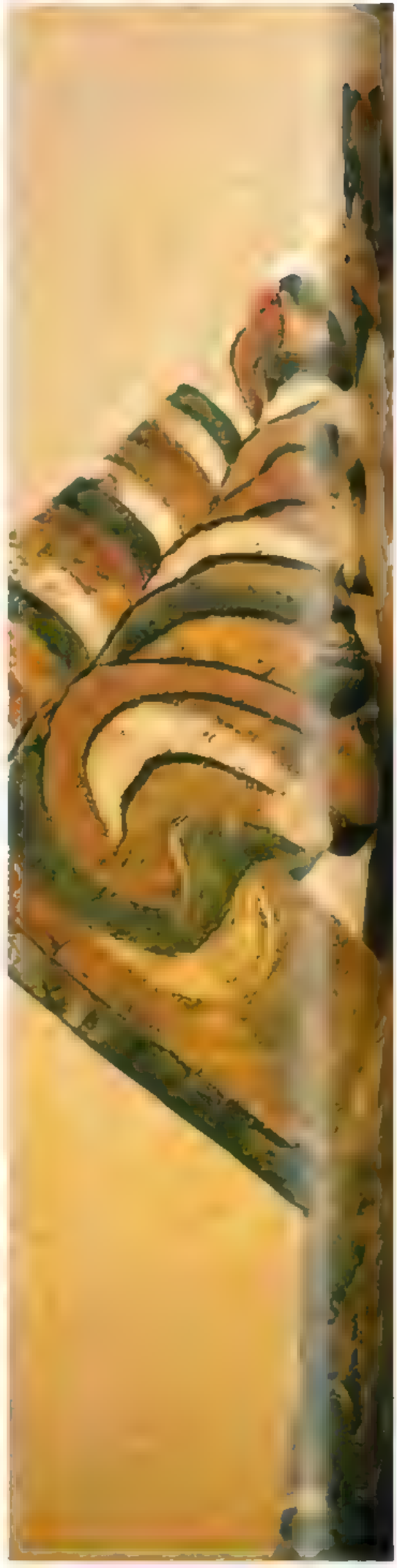
## Los materiales

Los materiales utilizados por los pueblos primitivos para la creación de sus obras artísticas, ya sean esculturas, pinturas, instrumentos musicales u otros objetos de carácter utilitario, se seleccionan en el propio entorno ecológico, atendiendo fundamentalmente a la abundancia y la mayor facilidad de obtención. La escasa amplitud geográfica del comercio tribal, así como el poco desarrollo de los medios técnicos, son sin duda los determinantes de que la influencia de la naturaleza sea decisiva en el empleo de unos u otros materiales, así como, por extensión, en el desarrollo o, incluso, en la existencia de unas u otras manifestaciones artísticas. Es en este sentido que algunos especialistas han justificado la ausencia del gran arte escultórico entre los indios de las praderas americanas, por ejemplo, con la carencia de bosques, cuya madera hubiera posibilitado la expansión de esa forma artística, así como que, a la inversa, el floreciente desarrollo de la escultura sobre marfil entre los indígenas de la América ártica

**Distintos materiales (madera, plumas, tierra en los murales) sirven de soporte a las diversas manifestaciones artísticas Canguro pintado sobre corteza, del norte de Australia (izquierda). Pumas y pájaros en un poncho de plumas *chimú*, de Perú (derecha). Efigies de reyes esculpidas en tambores, de Ghana (izquierda, abajo). Pinturas murales *ndebele*, de la República Sudafricana (derecha, abajo)**

sido propiciado, con toda evidencia, por la abundancia de ese material, aportado sin límite por los mamíferos marinos de la zona

Como consecuencia de lo apuntado hay que señalar, pues, que la mayor parte de materiales utilizados por el hombre primitivo para sus creaciones artísticas proceden del ámbito vegetal. Cabe destacar, como más significativos, la madera, las cortezas de árboles —es el caso de la corteza de olmo, utilizada entre los indígenas de las regiones forestales de América para la fabricación de recipientes—, las plantas filamentosas, la rafia, la resina, las calabazas, los huesos de frutos, la paja y las cañas de bambú También se emplean materiales de origen animal, tales como el ya mencionado marfil, diversas clases de huesos —como las costillas de ballena y la mandíbula inferior del cachalote, utilizados en Nueva Zelanda—, plumas de diferentes especies de pájaros, que en Oceanía, por ejemplo, constituyen un elemento capital en la decoración y el adorno, cerdas de puercoespín —usadas por los nativos de las regiones forestales—,



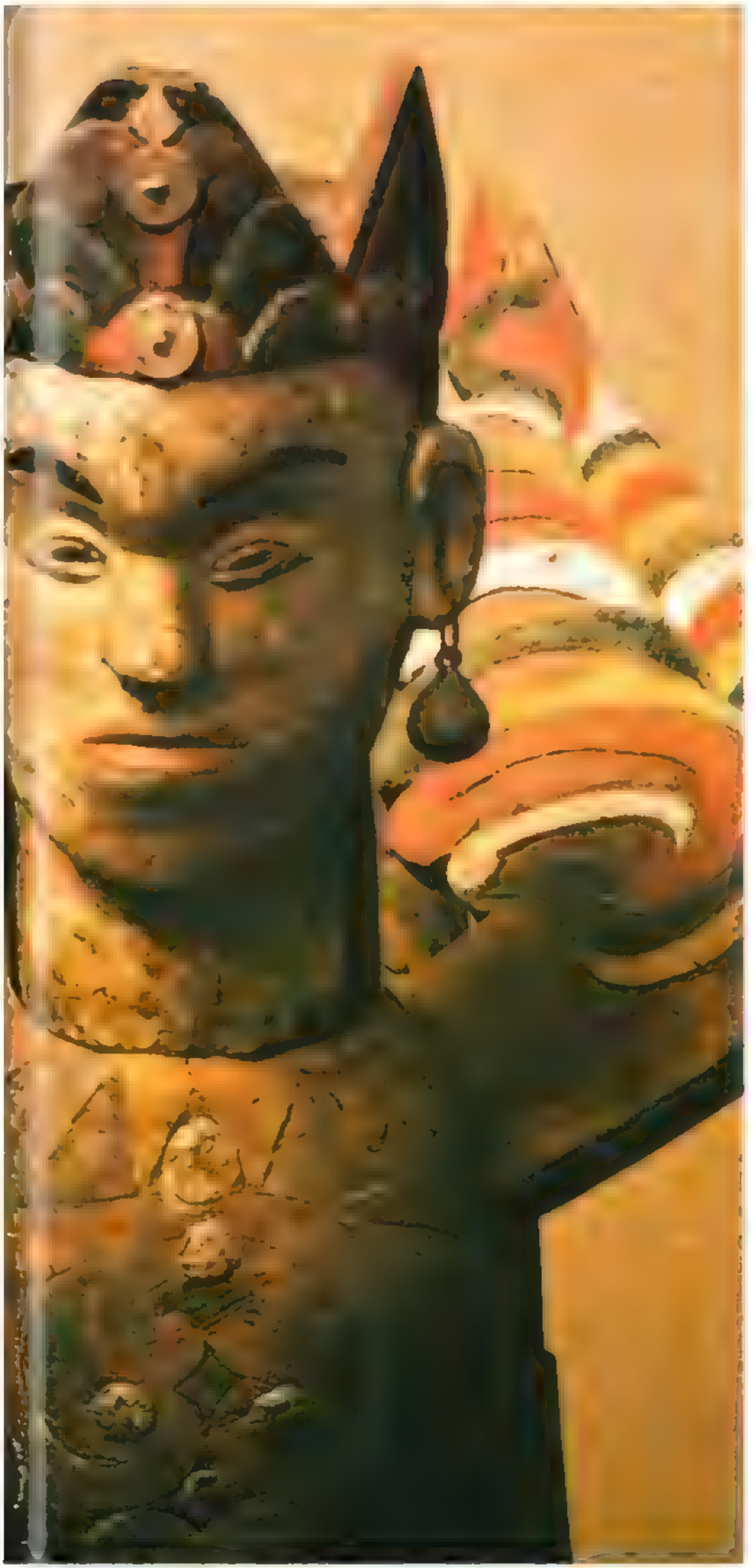
cuemos, lana, etc Por lo que se refiere a los minerales, el hierro, el bronce y el latón son los que se utilizan más comúnmente, siendo menos significativo el empleo del oro y la plata La piedra, la arcilla y la terracota son materiales frecuentes, también, en la realización escultórica

## El estilo

Hablar de un estilo es, ciertamente arriesgado, puesto que el arte primitivo se encuentra muy disperso geográficamente y sus manifestaciones son, a su vez, muy diversas A pesar de ello, son varios los investigadores que coinciden, en mayor o menor medida, en señalar que el arte primitivo se debate, por lo general, entre dos tendencias: una que busca la representación realista o figurativa y otra de carácter geométrico o abstracto, esto es, un estilo en el que el reflejo de la realidad es sustituido por otro objetivo, a saber el de la reproducción del concepto

Basándose en dicho sistema dual de interpretación, algunos autores han llegado incluso, en ese sentido, a ensayar una suerte de especialización sexual en el arte, según la cual el hombre practicaría un estilo realista, ligado a la idea que atribuye un poder mágico a la semejanza, mientras que el arte geométrico sería competencia de la mujer, que por su rol doméstico tendría a su cargo la decoración de los tejidos y la cerámica, productos estos que se prestan al estilo geométrico En otros casos, se ha pretendido relacionar la preponderancia de un estilo u otro con un mayor o menor grado de evolución, entendiendo que en las tribus más evolucionadas se daría en mayor medida un arte de carácter geométrico. Parece claro, sin embargo, a pesar de estos análisis, y así se desprende del enfoque que hemos sustentado al hablar de la funcionalidad del arte, que el estilo geométrico, ligado a la función del arte como sistema de signos, como lenguaje, es el que predomina en el arte primitivo

Otra característica que define también, de una manera genérica, el estilo del arte primitivo es el principio según el cual dicho arte basa su composición en la simetría, básicamente



**En la página anterior, arriba, muñeca de plata con vestidos de estilo incaico. Junto a estas líneas, el pájaro Burak, expresión artística de los musulmanes de Filipinas. El realismo del estilo incaico contrasta con la expresión hierática de la estatuilla de madera conservada en el Museo de Manila.**

en la simetría horizontal marcada por un eje vertical, lo que se ha querido fundamentar en el uso como fuente de inspiración del cuerpo humano. Por otra parte, a la simetría de formas hay que añadirle igualmente una simetría de colores, por lo general, primarios o neutros

Finalmente, hay que hacer mención, asimismo, de un rasgo ampliamente extendido y generalizado en el arte primitivo, referido a la utilización del espacio. Se trata del acusado recargamiento de todas las superficies, tanto a nivel formal como a nivel cromático, lo que ha hecho que se le aplique, dentro del ámbito de la composición, el calificativo de arte basado en el llamado miedo al vacío

## Evolución del arte primitivo

La consideración del arte primitivo, en su vertiente comunicativa, como un sistema de signos y símbolos determina en grado sumo una rigidez y un conservadurismo, que imposibilitan cualquier evolución formal acusada nacida en la propia sociedad primitiva. Por lo tanto, la evolución, a un nivel significativo, vendrá señalada básicamente por la irrupción en el arte primitivo de influencias externas las cuales tendrán que ver fundamentalmente con la adopción de nuevas técnicas y el cambio paralelo de la cosmovisión primitiva La evolución, así las cosas, se debatirá probablemente entre la elaboración de una suerte de síntesis de la propia tradición y la adopción de las técnicas importadas del arte occidental, tal como ocurre en la actualidad en países africanos como Tanzania o Guinea Ecuatorial, o bien en la absorción por parte del monopolio de la industria de recuerdos turísticos de las producciones de los artistas, los cuales obedecerán casi exclusivamente a la iniciativa de los europeos para abastecer el mercado, tal como sucede en Australia

## LA ESCULTURA

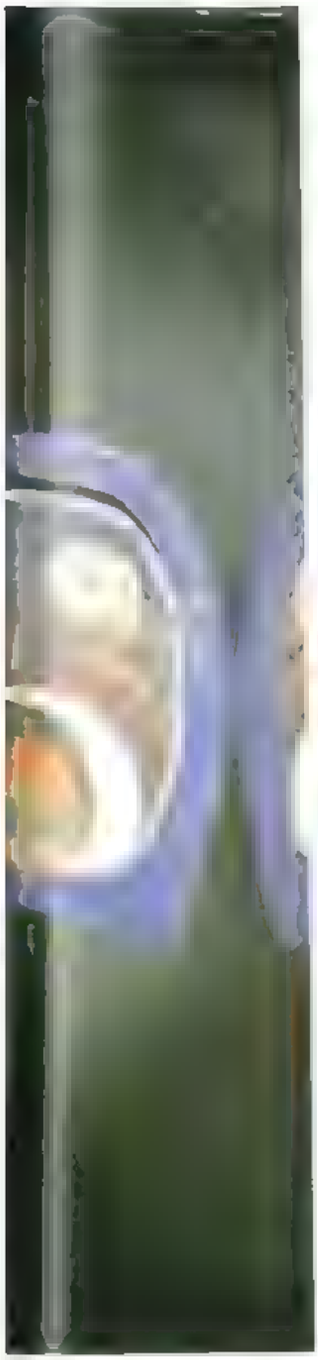
Uno de los temas más extendidos de la escultura primitiva lo constituye el culto a los antepasados. Ejemplos de ello se encuentran en la Tierra de Arnhem nordoriental (Australia), donde existe una escultura en relieve, sobre troncos de árbol toscamente esculpidos, representando antepasados que constituyen un objeto de culto, o bien las extendidas figuras portadoras de cuencos, los cuales representan ofrendas a los espíritus de los antepasados. Numerosas estatuas masculinas, generalmente de dimensiones reducidas, aluden también a los antepasados. Estas estatuillas se caracterizan por presentar un volumen de los genitales muy acusado, lo que refuerza las ideas de fecundidad y reproducción, básicas para la descendencia, que es inherente al antepasado. La fecundidad adquiere, particularmente en África, una gran importancia. Las llamadas madre con niño parecen responder al deseo de tener una prole numerosa, mientras que las muñecas que a menudo llevan las niñas en su infancia se han interpretado repetidamente como instrumentos cuya función es la de preparar a las jóvenes para la procreación.

Unas esculturas en madera características son los fetiches, que se hallan relacionados con una función mágica, determinada generalmente por las sustancias que se introducen en ellos.

La creación más conocida y, a su vez, impresionante del arte tribal indígena de la costa noroeste, en la Columbia Británica, la constituyen los postes o tótems, algunos de los cuales superan incluso los veinticuatro metros de altura. Monumentos conmemorativos dichos postes combinan una documentación al mismo tiempo narrativa, histórica y genealógica.

Entre los objetos escultóricos dotados de una especial significación, pueden señalarse las sillas o tronos y los bastones. Los primeros, no sólo sirven de asiento, sino que tienen una gran importancia como reveladores de poder y como símbolos mágicos, heredados de los antepasados. También representan un signo de poder los bastones, que se hallan ornamentados profusamente con diversos motivos (estatuillas femeninas, animales, etc.).

En cuanto a las técnicas escultóricas conocidas por los pueblos primitivos hay que hacer mención del empleo bastante generalizado de la técnica de



Dos tipos de máscaras de madera. A la izquierda, máscara articulada de la tribu *kwakiutl*, de la Columbia Británica (Canadá), profusamente policromada. A la derecha, máscara antropomorfa propia del mundo mestizo del ámbito andino (los indígenas prefieren los motivos zoomorfos)

fundición a la cera perdida, así como del hecho, determinado sin duda por el escaso desarrollo técnico, de que el escultor, y muy especialmente el africano, escoge el material sobre el cual va a trabajar en relación al objeto que pretende crear, esto es, el trozo de madera elegido por el escultor para esculpir una determinada figura tendrá unas dimensiones y unas características formales lo más parecidas posible al resultado final del trabajo, es decir, a la obra creada. Determinado igualmente por las carencias técnicas, se halla el hecho de que no se encuentren formas realmente redondas, sino superficies labradas a cuchillo, que cada vez se van haciendo más pequeñas, produciendo, observadas desde lejos, una impresión de redondez que no es real.

Un ejemplo específico de técnica escultórica lo ofrecen los artistas de Nueva Irlanda, que tienen una peculiar manera de dotar de ojos a sus figuras. Liman la superficie cóncava de una concha hasta hacer que resalte la blancura de la madreperla, pero dejando, a su vez, en la parte central, un círculo negro, que hará de pupila. Luego incrustan la concha en la talla, al efecto de que represente el ojo.

## Las máscaras

Dentro de la escultura primitiva, merece una especial atención el análisis de las máscaras, por ser ésta la producción escultórica más difundida y que presenta rasgos más comunes entre los diversos pueblos.

Si bien la máscara entra de lleno en el ámbito de la escultura, su utilización, más que la de ningún otro objeto, se halla inmersa y relacionada con los actos más importantes de las sociedades primitivas, adquiriendo sentido en las danzas y los ritos de diferente índole que marcan el curso de dichas sociedades. Es precisamente su función utilitaria la que determina que los indios de la costa noroeste de América, por ejemplo, acentúen el efecto dramático de sus máscaras mediante unos hilos que permiten moverlas a voluntad.

Por otra parte, la producción de máscaras está relacionada fundamentalmente con el papel simbólico que desempeñan. En este sentido, el significado que habitualmente se les otorga es el de la representación de los espíritus o los seres míticos de los antepasados, quienes, por el hecho de que la organización tribal primitiva se fundamenta en el parentesco, asumen una importancia de primer orden como protagonistas del mito de la creación y la organización del mundo y la propia sociedad. La función básica de las máscaras es, pues, la de invocar y provocar, conjuntamente con todo tipo de danzas y cánticos, la asistencia del antepasado.

Por lo que se refiere al análisis puramente formal de dichas realizaciones, pueden distinguirse dos clases fundamentales de máscaras: las antropomorfas y las zoomorfas. Las primeras pueden abarcar un amplio abanico, que va desde las de carácter realista hasta otras de un estilo más fantástico, pasando por aquellas en las cuales predomina el esquematismo, apuntándose apenas los rasgos esenciales y significativos del rostro humano. En cualquier caso, una característica bastante extendida es la de dotarlas de formas y accesorios tendentes a producir una sensación de terror y violencia, como es el caso de las que realizan los *kwakiutl* de la Columbia Británica (Canadá).

Las máscaras antropomorfas se caracterizan, asimismo, por representar, mayoritariamente, rostros masculinos, y por el hecho de que adoptan a menudo elementos propios de animales, generalmente plumas de pájaro, como ocurre, con gran profusión, en las grandes máscaras talladas por los *kayan* de Borneo.

Además de dichos accesorios extraídos del mundo animal, se suele acentuar la vistosidad de las máscaras pintándolas con colores variados, básicamente el rojo, el blanco y el negro.

En relación con las máscaras zoomorfas, debe señalarse que los animales representados son muy diversos (leones, bueyes, antílopes, etc.), llegándose a dar en ocasiones una auténtica mezcla de diferentes animales, lo que da como resultado una máscara con aspecto monstruoso.

**Tambor chamánico lapón, fabricado en piel de reno y adornado de figuras mitológicas. Este tambor es el único instrumento musical que poseen los *lapones* y su función consiste en comunicarse con lo sobrenatural.**

## LA PINTURA

Las manifestaciones pictóricas, entendidas de una manera autónoma, no son muy abundantes entre los primitivos. Por lo general, la pintura se encuentra asociada a la escultura, tal como observábamos, por ejemplo, al hablar de las máscaras. Sin embargo, se puede apuntar la existencia de pinturas realizadas sobre roca o sobre pieles de animales, como sucede entre los indios de las praderas en Norteamérica, que utilizan la piel de búfalo como tela. Estas pinturas, caracterizadas por representar tanto motivos antropomorfos como zoomorfos, poseen un significado mágico, que asegura la unión con el antepasado tótem, o incluso simplemente narrativo.

Especialmente interesante resulta una forma de pintura sobre arena, bastante extendida en Oceanía, que posee, asimismo, un carácter ritual importante y en la que se dan gran variedad de figuras geométricas, destacando sobre todo el círculo y la línea.

Por lo que respecta al color, se obtiene, como los demás materiales que se emplean en la producción artística, del entorno ecológico. La extracción de colores de los minerales —el blanco, de la calcita, o el rojo, del barro— es práctica común en la mayoría de los pueblos primitivos, lo que, a su vez, puede completarse, en los grupos de pastores, con el empleo de productos animales, tales como la sangre, fundamental para la obtención del rojo; la orina, básica para conseguir el color amarillo, los huesos y los marfiles, de cuya calcinación resulta el negro, o los mismos excrementos. También revisten gran importancia algunas materias vegetales.

Los colores más utilizados suelen ser los primarios —rojo y amarillo— y los neutros —blanco y negro—, dándose en algunos casos la obtención de colores derivados, como el ocre. El empleo del color, cargado de un fuerte contenido simbólico, suele efectuarse contrastando dos o, a lo sumo, tres colores distintos.

## LA MÚSICA

Sin lugar a dudas, una de las características definitorias de la música primitiva —por otro lado, uno de los mayores obstáculos para su estudio— es el hecho de que en ningún caso se da por escrito, esto es, existe únicamente en la memoria de los individuos. Pero, si bien la primera impresión puede ser la de una cierta anarquía, la realidad es muy otra, destacando la reglamentación de complejas normas. El ritmo, por lo demás, suele prevalecer sobre la melodía, siendo las frases musicales breves y sin modulación.

Pese a que anteriormente se subrayó como una característica general la funcionalidad del arte, en las sociedades primitivas, la música posee funciones específicas de gran importancia. Esto es tanto así que, a menudo, se ha valorado la música primitiva más como un complejo funcional que como un complejo estético. Efectivamente, las ocasiones en que la música asume una especial relevancia en la vida primitiva son numerosas, tal como ha señalado Robert Lowie, a propósito de los indios *cuervos*, entre los cuales, desde las canciones de cuna y juego hasta las propias de las expediciones guerreras o en honor de los muertos, pasando por las de los enamorados o las que interpretan para ridiculizar a un miembro de la sociedad que ha observado una conducta anómala, la música desempeña un papel de gran importancia, tal como ocurre en la mayoría de las sociedades primitivas.

Por lo que se refiere a funciones más específicas de la música, el ejemplo de los *esquimales* es harto significativo al respecto. Durante la primavera, época en la que la vida asociativa y ceremonial alcanza el máximo desarrollo, suelen celebrar una suerte de concursos de canciones, que, a la postre, sirven para dirimir las diferencias entre los miembros de la tribu. De tal modo, los integrantes de la comunidad que estén enfrentados entre sí se dedican a la actividad de componer canciones de carácter satírico y difamatorio, actividad que puede llegar a durar muchas tardes e incluso algunos años, con los intervalos lógicos de los períodos de

Tanto el «dijereedoo» o tubo musical australiano construido con la base de un tronco de arbusto (a la izquierda), como el tambor indonesio de Bali que aparece en la fotografía de la derecha suponen dos claras muestras de originalidad y aprovechamiento de los elementos naturales para la producción instrumental y artística.

mayor actividad. La hostilidad, el peligro de disgregación en una sociedad en la que todos los individuos son interdependientes entre sí, se supera pues a través de la música

Hay que señalar, por otra parte, que por lo general resulta sumamente difícil separar la poesía de la canción, puesto que la primera suele ser cantada Entre los temas más comúnmente cantados debe señalarse el que incluye, como ocurre entre los *polinesios*, largas genealogías históricas, o bien los que se refieren a la naturaleza, las fuerzas sobrenaturales o los propios ideales culturales de cada pueblo

Capítulo aparte merece el análisis de los instrumentos musicales primitivos Tocados de forma conjunta o individual, los instrumentos más extendidos son los de percusión, viento y cuerda Entre los primeros, sin duda, el más importante es el tambor, ya sea porque es uno de los más utilizados, especialmente por los pueblos africanos, o por el simbolismo que a menudo se le atribuye, relacionado con el poder, resultando de ello que aparezcan tambores profusamente decorados y esculpidos con diversos motivos geométricos o antropomorfos. En este sentido, cabe destacar los tambores de los *dahomey* africanos. Entre los demás instrumentos de percusión deben citarse asimismo las diversas clases de xilofón, así como los llamados pianos portátiles.

De los instrumentos de viento, los más extendidos son las flautas, realizadas por lo general con madera o cañas de bambú, entre las que sobresalen las enormes flautas pánicas de las islas Salomón, y las trompetas, que acostumbran a ser de marfil y que tienen gran parte de su superficie esculpida

Finalmente, entre los instrumentos de cuerda merecen destacarse la cítara y el sistro

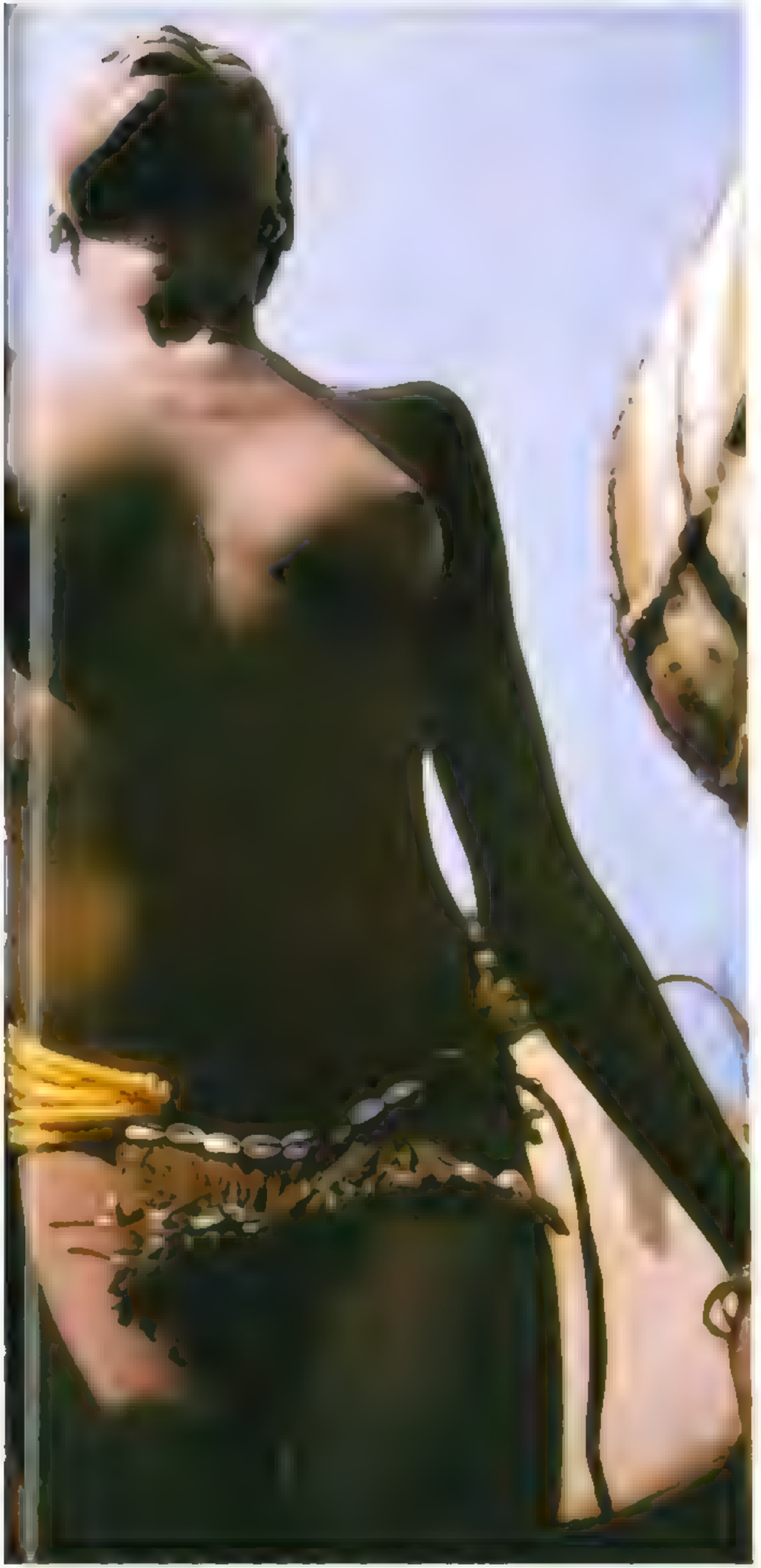
## LA DANZA

En cierta medida, la danza puede catalogarse como la culminación más compleja del conjunto de las manifestaciones artísticas primitivas. En efecto, en la danza se dan cita elementos de la producción escultórica, como las máscaras; del ámbito de la pintura, tales como las pinturas sobre el cuerpo, así como otros pertenecientes al campo de la música, como es el caso de los cantos y los instrumentos utilizados para marcar el ritmo. Además, se ejecutan básicamente en los momentos más importantes de la vida tribal, dándose la existencia, en ese sentido, de danzas propias de ritos de iniciación o funerarios y de otras relacionadas directamente con los orígenes totémicos de la tribu, la específica cosmovisión del mundo de los componentes de ésta y las referidas a la subsistencia del grupo. La diversidad y la riqueza de las

**Iniciación ritual mediante danzas por parte de los *chocó emberá* de Colombia (sobre estas líneas) y de los *kirdi* de Camerún (a la derecha).**

danzas entre los primitivos es, pues evidente. Así, los pueblos cazadores de la costa noroeste de América bailan danzas en las que sus protagonistas, a través de la mímica, imitan el salto del salmón, principal alimento del grupo. En otros casos, la danza puede adquirir un sentido representativo y simbólico, relacionado con las diferentes fases de creación del mundo, incluyendo la encarnación por parte de algún danzante de un héroe legendario, inventor del fuego o el agua, así como la consideración de las fases primigenia, en la que la Tierra era todavía estéril, y final, con el poblamiento de la Tierra por parte de los animales y los propios actores de la danza, tal como se da aproximadamente en la llamada danza del Sol entre los *cheyenes*.

Por lo que a su realización formal se refiere, la característica más destacada de las danzas primitivas reside en el hecho de que se suele dejar a los participantes un amplio margen de libertad. No obstante, el acompasamiento de los danzantes al ritmo determinado por los instrumentos musicales y la propia voz humana, a través de los cantos, se respeta rigurosamente



## OTRAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS

### Los adornos

El adorno se revela como un elemento habitual no sólo de los participantes en las danzas, sino para toda clase de ceremonias. Pero además, por sí mismos, los adornos desempeñan auténticas funciones de carácter social, al constituir signos bien precisos de poder, situación social, etcétera

Pese a la diversidad de adornos, pueden clasificarse, como hace J Guiart, en dos grupos bien diferenciados, aquellos que se aplican directamente sobre el cuerpo y aquellos otros que se le sobreponen

Entre los primeros debemos hacer mención de la pintura sobre el cuerpo humano, que se aplica en la mayor parte de la piel, aunque con preferencia en el rostro La obtención de los colores y su valor simbólico se han tratado ya en el apartado dedicado a la pintura, si bien en el caso concreto de la aplicación pictórica sobre el cuerpo humano hay que resaltar la utilización de grasas animales y vegetales con el objetivo de lograr una cierta fijación de la pintura sobre la piel. Al claro contenido simbólico de las formas geométricas y los colores, que constituyen una forma más de comunicación, hay que añadir la circunstancia de que la pintura sobre el cuerpo, y especialmente sobre el rostro, conduce a una figuración de un alto valor dramático en tanto que está animada directamente por los músculos del rostro y los miembros del actor, produciéndose una suerte de continuidad entre el personaje, el mundo figurado y el actor, el yo figurante continuidad de más difícil consecución en el empleo de la máscara, con la que puede producirse una disociación entre el actor y el personaje

Dentro de los adornos aplicados directamente sobre el cuerpo, merece destacarse asimismo el tatuaje que actúa funcional y formalmente como la pintura sobre el cuerpo, pero que posee, por lo general, un carácter permanente, así como una técnica distinta El tatuaje, que además puede desempeñar el papel de una marca tribal suele practicarse en las diferentes etapas de iniciación, dándose por ejemplo el caso en Nueva Guinea de que una doncella no está lista para contraer matrimonio hasta que no se haya acaba

do el tatuaje, cuya ejecución requiere que el trabajo se espacíe con largos intervalos Por lo que a la técnica se refiere, el tatuaje se obtiene aplicando, a través de una aguja y debajo de la piel, un colorante que proviene de flores y hojas aromáticas

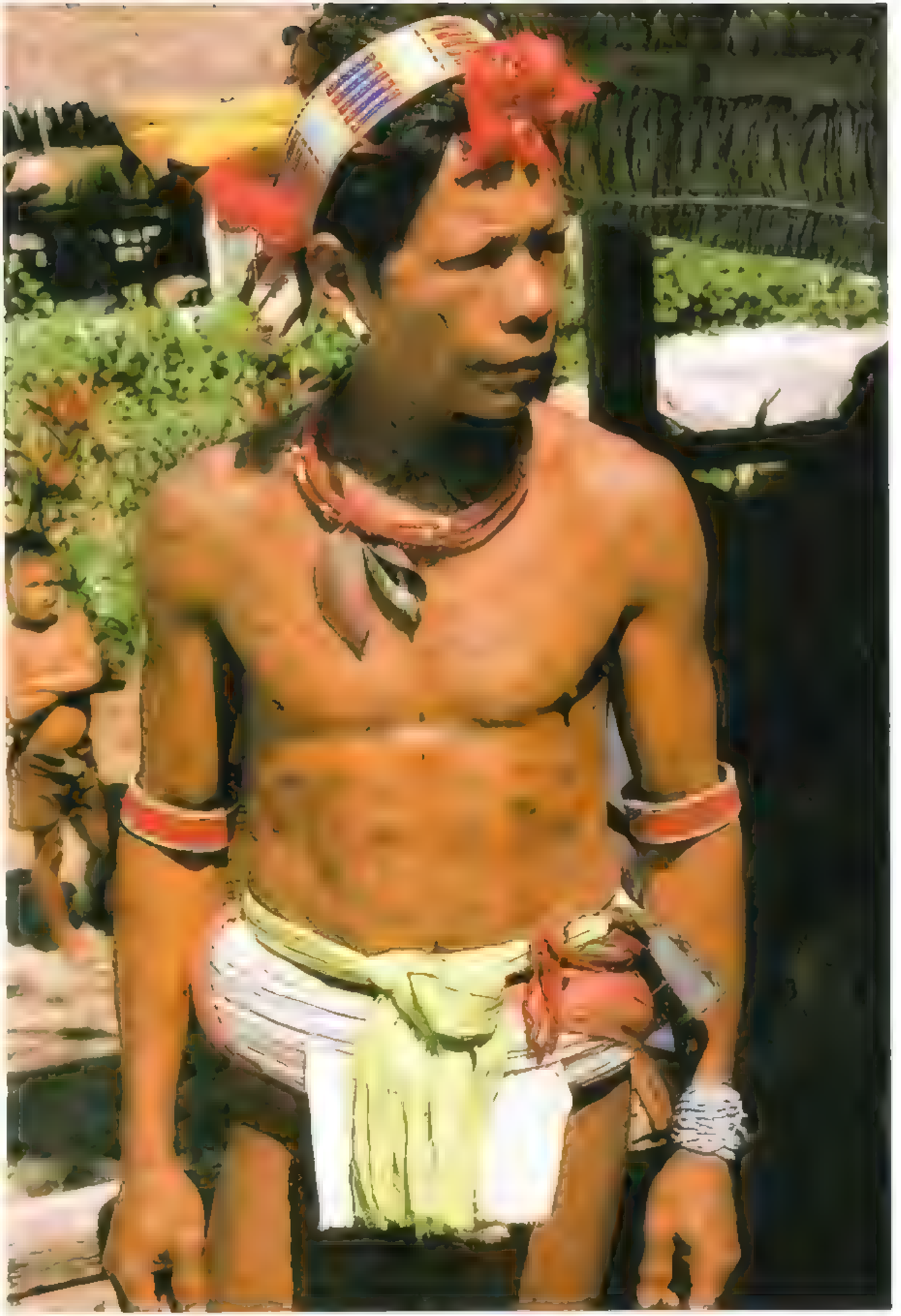
Las escarificaciones, típicas de un gran número de tribus africanas, constituyen, por otro lado, una especie de cicatrices resultantes de la incisión sobre la carne con una serie de punzones muy afilados, que a veces tienen la forma de un peine, de hueso o marfil, mojado previamente en un colorante Aún dentro del campo de los adornos aplicados sobre el cuerpo se encuentran diversas clases de deformaciones, que se efectúan en las orejas, los labios, la nariz o el propio cráneo

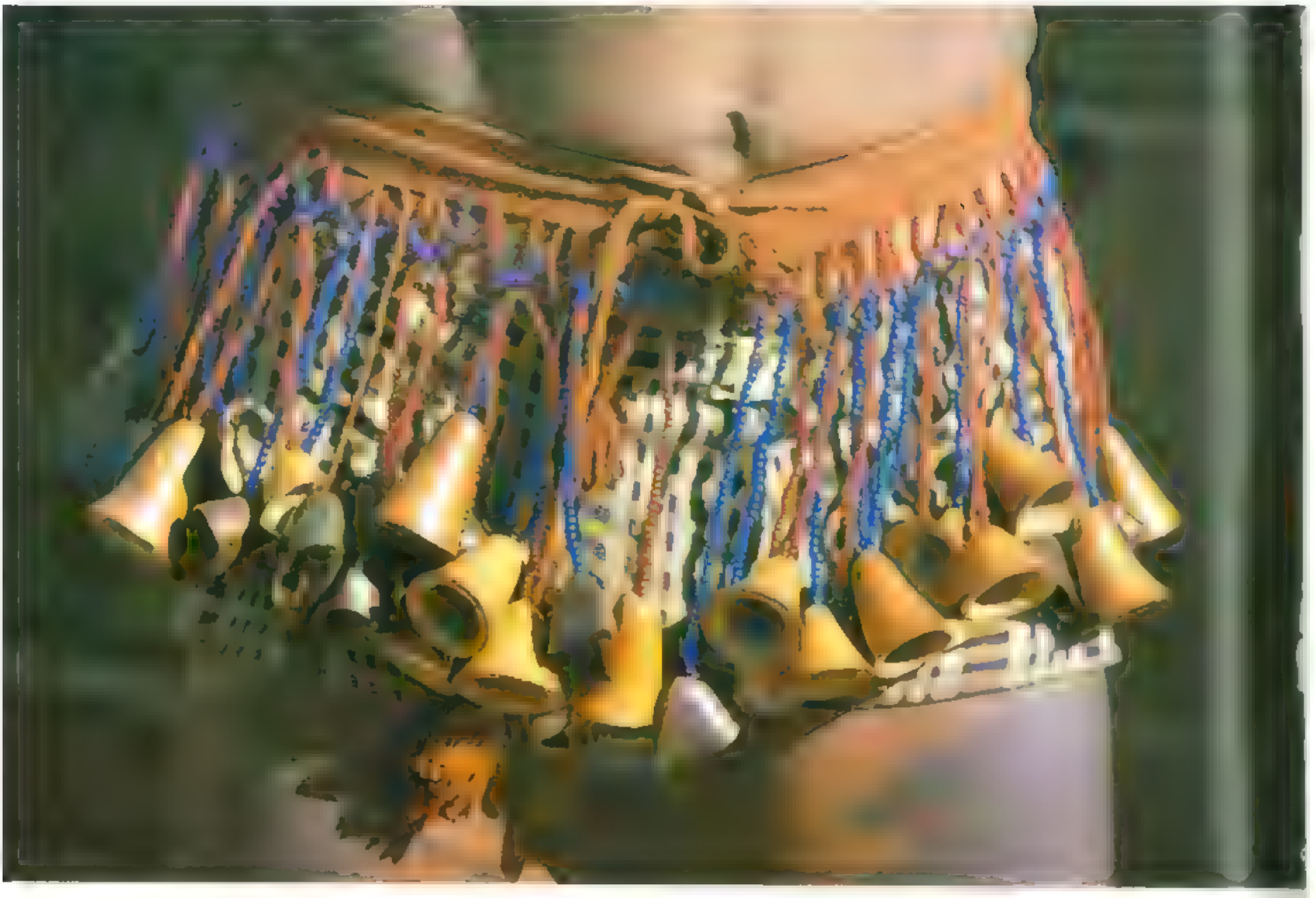
Finalmente, es preciso hacer mención de la gran riqueza formal que pueden presentar los peinados de algunas tribus primitivas Es un hecho generalizado que sean las mujeres quienes luzcan los peinados más complejos Los hombres, por su parte, se presentan en algunos pueblos con las cabezas rasuradas, en otros grupos, que no se las afeitan completamente, forman con los mechones de pelo caprichosos motivos geométricos

Haremos referencia, por último, al grupo de adornos que, según la clasificación de J. Guiart que seguimos, incluye a aquellos que no se aplican directamente sobre el cuerpo, sino que tan sólo se le sobreponen. En este sentido, hay que señalar, básicamente, el vestuario y las joyas Por lo que respecta al primero, es evidente que se halla determinado fundamentalmente por el clima, que hace que se den desde gruesas vestimentas tejidas con pieles hasta sencillos cubresexos Por lo general, la concepción del vestido como adorno tiene que ver con la celebración de grandes festividades, siendo los motivos decorativos idénticos a los que se han apuntado para la pintura corporal. En cuanto a las joyas, suelen ser los brazaletes, los cinturones, las tobilleras, los adornos pectorales y los pendientes las realizaciones más comunes; además, aparte del uso cotidiano como adorno, se utilizan como elementos de cambio El material empleado para su fabricación es considerablemente variado: metales como la plata y el latón, productos vegetales como semillas, discos de calabaza o lianas; productos animales como conchas de moluscos, colmillos, dientes, etcétera

**Los adornos se colocan en los lugares frágiles del cuerpo a modo de protección. Abajo, bella joven *ndebele*, del nordeste de la República Sudafricana.**

**Médico-brujo *siberut* de Indonesia. Sólo las personas con poderes mágicos pueden utilizar adornos en forma de amuleto, como la fotografía de la derecha.**





Como acompañamiento musical y no solamente como adorno, este cinturón está fabricado con elementos en forma de campana y pertenece a un indígena *canela* de Maranhão (Brasil)

## Objetos artísticos

Incluiremos aquí algunas producciones, ciertamente abundantes entre los pueblos primitivos, que por su carácter utilitario no son consideradas generalmente como artísticas, pero que en ocasiones inducen, en cambio, a afirmar lo contrario.

Entre ellas pueden señalarse algunas armas, ricamente adornadas, que se utilizan en ciertas ceremonias rituales; alfombras y esteras, con una perfecta geometría de fibras entrelazadas que pueden formar figuras de animales, como ocurre entre los *azande*, o excelentes recipientes de mimbre, como sucede entre los indios de la costa noroeste de América o los *hopis* y *apaches* del suroeste; la producción textil, que abarca desde los espesos y pesados tapices hasta las mantas, en la que destacan especialmente los indios *pueblo* y *navahos*; y, finalmente, las calabazas convertidas en botellas durante su fase de crecimiento y posteriormente grabadas con diferentes motivos mediante la técnica del pirograbado, que en Nueva Guinea, por ejemplo, se efectúa con palillos hechos con cáscara de nuez de coco que se encienden al fuego y cuya incandescencia se mantiene con soplos continuados, mientras se graban los motivos sobre la superficie de las calabazas.

En conjunto, pues, se observa que el interés del hombre primitivo por aportar una marca estética o simbólica a sus realizaciones no se limita sólo a las específicamente artísticas, sino que supera este ámbito para abarcar asimismo, las manufacturas de carácter más funcional y cotidiano.

# BIBLIOGRAFIA


## EL CAMBIO CULTURAL

BILLINGTON, R. A.: «The frontier in American Thought and Character», en: *The New World Looks at its history*. Austin, 1963
BODLEY, J. H.: *Victims of progress*. Menlo Park, 1975
BONTE, P.: «Pasteurs et nomades. L'exemple de la Mauritanie», en. *Sécheresses et famines du Sahel*, II. París, 1975
CUSI YUPANQUI. *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II (1570)*. Lima, 1916
GUAMAN POMA, F.: *El primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México, 1981
LEÓN PORTILLA, M.: *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México, 1964
MESSIANT, C.: «La situation sociale et matérielle des populations», en: *Sécheresses et famines du Sahel*, I, París, 1975
MURPHY, R. F. y STEWARD, J.: «Caucheros y tramperos: dos proceso paralelos de aculturación», en: *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona, 1981
MURRA, J.: *La organización económica del Estado Inca*. México, 1978
RUPERT, E.: *Malaysia. A study in direct and indirect rule*. Nueva York, 1937
SWIFT, J.: «Une économie nomade sahélienne face à la catastrophe. Les touareg de l'Adrar des Iforas (Mali)», en: *Sécheresses et famines du Sahel*, II. París, 1975
WACHTEL, N.: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid, 1976
WEBB, W. E.: «Land capacity classification and land use in the Chittagond Hill Tracts of East Pakistan», en *Proceedings of the Sixth World Forestry Congress*. 1966
WOLF, E.: «Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central», en: *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Barcelona, 1981

## INSTITUCIONES CULTURALES

BEALS, R. L. y HOIJER, H.: *Introducción a la Antropología*. Madrid, 1978
CASADO, D. *Perfiles del hambre. Problema sociológico de la alimentación española*. Madrid, 1967
HARRIS, M. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, 1982
HARRIS, M.: *Caníbales y reyes*. Madrid, 1979
KUPER, J.: *La cocina de los antropólogos*. Barcelona, 1983
LISÓN TOLOSANA, C. *Ensayos de Antropología Social*. Madrid, 1978
OLIVER, P. y otros. *Cobijo y sociedad*. Madrid, 1927
RAPOPORT, A.: *Pour une Antropologie de la Maison*. París, 1972
RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *Etnografía de la vivienda*. Sevilla, 1973
TAYLOR, T. G.: *Principles of Human Nutrition*. Londres, 1979

## LAS RELACIONES DE PARENTESCO Y EL CICLO VITAL

BAMBERGER, J.: «El mito del matriarcado. ¿Por qué no gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?», en: *Antropología y feminismo*. Barcelona, 1979
EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Los nuer*, Barcelona, 1977
FREUD, S.: *Tótem y tabú*, Madrid, 1967
GLUCKMAN, M.: *Essays on the Ritual of Social Relationship*. Manchester, 1961
LÉVI-STRAUSS, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, 1969
LÉVI-STRAUSS, C., SPIRO, M. E. y GOUGH, K.: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, 1974
LISÓN TOLOSANA, C.: «La casa en Galicia», en: *Ensayos de Antropología Social*. Madrid, 1977
MEILLASSOUX, C. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid, 1977
SILBERBAUER, G.: *Cazadores del desierto*. Barcelona 1983
VALDÉS, M.: «La familia», en: *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*. Barcelona, 1983
VAN GENNEP, A.: *The rites of passage*. Londres, 1960

## ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA

BOAS, F.: *Handbook of American Indian Languages*. Washington, 1908
DYEN, I.: *A lexicostatistical Classificaton of the Austronesian Languages*. Bloomington, 1965
FODOR, I.: *The problems in the Circulation of the African Languages*. Budapest, 1969
GREENBERG, J. H.: *Language Universals*. The Hague, 1966
GREENBERG, J. H.: *Studies in African Linguistic Classification*. New Haven, 1955
GUMPERZ, J. J. y BENNETT, A.: *Lenguaje y cultura*. Barcelona 1981
HYMES, D.: *Language in Culture and Society*. New York, 1964
LENNEBERG, E. H.: «Lenguaje y cognición», en. *Fundamentos biológicos del lenguaje*. Madrid, 1975
LÉVI-STRAUSS, C.: «La ciencia de lo concreto», en: *El pensamiento salvaje*. México, 1970

LOCKWOOD, W.: *A Panorama of Indoeuropean Languages*. Londres, 1972
McKAUGHAN, H.: *Anthropological Studies in the Eastern Highlands of New Guinea*. Seattle, 1968
MEILLET, A. y COHEN, M. *Les langues du monde*. París, 1952
PIKE, K. L.: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague, 1964
SCHAFF, A.: *Lenguaje y conocimiento*. Madrid, 1967
SWADESH, M.: *Mapas de clasificación lingüística de México y las Américas*. México, 1959
TOVAR, A.: *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Buenos Aires, 1961
VOEGELIN, C. y VOEGELIN, F.: *World's Languages Classification*. Nueva York, 1977
WHORF, B.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona, 1971
WURM, S.: *Languages of Australia and Tasmania*. The Hague, 1972
ZIDE, N.: *Studies in Comparative Austronesic Linguistics*. The Hague, 1966

## EL SISTEMA DE CREENCIAS

BRELICH, A.: «Prolegómenos a una historia de las religiones», en: *Las religiones antiguas*, vol. I de la *Historia de las Religiones Siglo XXI*. Madrid, 1977
DESCHAMPS, H.: *Les Religions de l'Afrique Noire*. París, 1970
DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, 1982
ELIADE, M: *Introducción a las religiones de Australia*. Buenos Aires, 1975
EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, 1973
EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona, 1976
GUIART, J.: *Les Religions de l'Oceanie*. París, 1962
JAMES, E. O.: *Historia de las religiones*. Madrid, 1975
LOWIE, R. H.: *Religiones primitivas*. Madrid, 1976
MAUSS, M.: *Sociología y antropología*. Madrid, 1971
MÉTRAUX, A.: *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, 1973
VAN GENNEP, A.: *Les rites de passage*. París, 1981

## ARTE

ADAM, L.: *Arte primitivo*. Buenos Aires, 1947
BEALS, R. L. y HOIJER, H.: *Introducción a la antropología*. Madrid, 1978
CIRLOT, L.: *El arte de los primitivos actuales*. Barcelona, 1973
LÉVI-STRAUSS, C. y CHARBONNIER, G.: *Arte, lenguaje, etnología*. Madrid, 1977
TROWELL, M. y NEVERMANN, H.: *África y Oceanía*. Barcelona, 1972

## REFERENCIAS FOTOGRÁFICAS

**A.G.E. FOTOSTOCK.** Págs. 980-981, 1070-1071.
**M. BERGE / B. COLEMAN.** Págs. 986-987, 1056, 1060-1061.
**C. BONINGTON / B. COLEMAN.** Págs. 1010-1011, 1034-1035.
**A. CASTEL.** Págs. 1036, 1065.
**B.J. COATES / B. COLEMAN.** Págs. 1056-1057.
**B. COLEMAN.** Pág. 991.
**A. COMPOST / B. COLEMAN.** Págs. 1108-1109.
**G. CUBITT / B. COLEMAN.** Págs. 968-969, 1018-1019, 1020-1021.
**G. CHESI / PERLINGER.** Págs. 984, 989, 992-993, 1005, 1022, 1064, 1066-1067, 1094-1095, 1110-1111.
**N. DEVORE / B. COLEMAN.** Págs. 954, 1048-1049.
**J.M. ESCOFET.** Pág. 1043.
**FABBRI.** Págs. 960, 1046.
**M. FREEMAN / B. COLEMAN.** Págs. 943, 1037, 1062-1063.
**M. GUNTHER y O. LANGRAND / B. COLEMAN.** Pág. 955.
**C. HENNEGHIEN / B. COLEMAN.** Págs. 1001, 1032-1033.
**J.J. JOLY / B. COLEMAN.** Pág. 1054.
**L. LEE RUE III / B. COLEMAN.** Págs. 1008-1009, 1013.
**CH. LÉNARS.** Págs. 948-949, 976, 988, 1007, 1012-1013, 1015, 1021, 1022-1023, 1026-1027, 1028, 1029, 1030, 1030-1031, 1048, 1058-1059, 1068-1069, 1072-1073, 1076-1077, 1077, 1078-1079, 1081, 1084-1085, 1086, 1088-1089, 1097, 1098, 1099, 1104, 1106-1107, 1108.
**DR. J. LENTINI.** Pág. 956.
**L.C. MARIGO / B. COLEMAN.** Pág. 1114.
**C. MOLYNEUX / B. COLEMAN.** Pág. 1055.
**MUSEO ETNOLÓGICO DE BARCELONA / OCÉANO.** Pág. 1000.
**L.M. MYERS / B. COLEMAN.** Págs. 1052-1053.
**J. NEWBY / B. COLEMAN.** Pág. 966.
**ARCHIVO OCÉANO.** Págs. 944-945, 946, 947, 950, 985, 994-995, 996-997, 998, 999, 1002-1003, 1004, 1044-1045, 1096, 1100, 1100-1101, 1102-1103, 1112.
**N. OWEN TOMALIN / B. COLEMAN.** Págs. 952-953.
**L. PANCORBO.** Págs. 961, 966-967, 976-977, 978-979, 982-983, 987, 1006-1007, 1008, 1024-1025, 1048, 1050, 1080-1081, 1086-1087, 1093.
**G. PHILIP & SON, LTD.** Págs. 1041 (mapa), 1069 (mapa).
**D. PIKE / B. COLEMAN.** Págs. 1038-1039.
**PRATO / B. COLEMAN.** Págs. 1016-1017, 1074-1075.
**E. RUBIO.** Págs. 964-965.
**F. SEVILLA.** Págs. 957, 1042.
**W.E. TOWNSEND Jr. / B. COLEMAN.** Pág. 1047.
**F. TRUPP / PERLINGER.** Págs. 951, 958-959, 970-971, 972-973, 975, 990, 1051, 1090, 1091, 1092-1093, 1105.
**A. ZECCA.** Págs. 974, 1113.
**C. ZUBER / B. COLEMAN.** Págs. 1059, 1082-1083.

INSTITUTO
GALLACH

DE LIBRERIA Y EDICIONES